قلندریّه در تاریخ

دگردیسیهای یک ایدئولوژی

◆

محمدرضا شفیعی کدکنی

قلـندریّه در تاریـخ

دگردیسیهای یک ایدئولوژی

محمدرضا شفیعی کدکنی

انتشارات سخن
خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران،
خیابان وحید نظری، شمارهٔ ۱۴۶

فلدریّه در تاریخ
محمدرضا شفیعی‌کدکنی
چاپ سوم، ۱۳۸۷
تیراژ: ۲۲۰۰ نسخه
حروفچینی گنجینه
صفحه‌آرایی و استخراج فهرست راهنما: سیمانگار
لیتوگرافی: کوثر
چاپ: مهارت
صحافی: حقیقت
بها: ۸۵۰۰ تومان

شابک ۹-۲۱۳-۳۷۲-۹۶۴ ISBN 964-372-213-9

مرکز پخش: خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، شمارهٔ ۱۳۹۲
تلفن: ۶۶۴۶۰۶۶۷، ۶۶۴۶۵۹۷۰

بایادِ

استاد بدیعُ الزّمانِ فروزانفر

که نگاهِ منشوری به متن را هم ازو آموختیم

فهرست مطالب

بشنوید ای دوستان این داستان ۱۳
مقدمه ۱۵
۱) چهار جریان فکری ۲۱
۲) معنای واژهٔ قلندر ۳۷
۳) قلندریّه و تجاوزِ به تابوها ۵۰
۴) از مزدک‌گرایی تا تشیّعِ صفوی ۵۵
۵) ایرانی و سرّی بودن آیین قلندری ۶۲
۶) عناصر ایرانی در آیین قلندر ۶۵
۷) ایرانی‌بودنِ مشایخ تصوّف ۶۸
۸) ابرو تراشیدن ۷۴
۹) سیمای قلندر در تاریخ ۸۰
۱۰) از میراث فصّالان کرّامی ۸۳
۱۱) قلندریّه و حکومت‌ها ۸۹
۱۲) قلندریّه و جستجوی قدرت سیاسی ۹۳
۱۳) قلندریّه و ارباب شریعت ۹۷
۱۴) ستایشگران ملامتی‌ها ۱۰۱
۱۵) سلامت و ملامت ۱۰۶
۱۶) سُلمی و راهِ ملامت ۱۰۹

۱۷) ملامتیّه به روایت سُلَمی ۱۱۸
۱۸) راهِ ملامت به روایتِ خرکوشی ۱۲۶
۱۹) قلمرو جغرافیائی مکتبِ ملامت ۱۳۱
۲۰) قلندر در نظرِ سهروردی و جامی ۱۳۷
۲۱) یک زَجَلِ قلندری ۱۴۲
۲۲) جایگاهِ زن در آیینِ فتوّت ۱۴۶
۲۳) فتوّت به روایتِ سُلَمی ۱۵۰
۲۴) فتوّت به روایتِ ابن‌معمار ۱۵۸
۲۵) بازمانده‌های آیینِ جوانمردی در تصوف ۱۸۳
۲۶) جایگاهِ بایزید در نظامِ قلندریّه ۱۸۶
۲۷) قلمرو جغرافیاییِ حضورِ قلندریه ۱۹۰
۲۸) قلندریه در هند ۱۹۶
۲۹) قلندری و جولَقی و حیدری و صوفی ۲۰۷
۳۰) نخستین رجال قلندریّه ۲۱۲
۳۱) قطب‌الدین حیدر زاوَگی ۲۱۴
۳۲) جنگ حیدری و نعمتی ۲۲۸
۳۳) جمال‌الدین ساوجی ۲۳۲
۳۴) پیرانِ قلندری ۲۳۶
۳۵) لنگرها ۲۶۰
۳۶) شاعران قلندر ۲۶۳
۳۷) منسوبات قلندری ۲۶۷
۳۸) امثالِ قلندری ۲۸۰
۳۹) حافظ و قلندرخانهٔ بغداد ۲۸۳
۴۰) طامات و لباساتِ قلندری ۲۸۷
۴۱) چهرهٔ قلندر در شعر فارسی عصرِ آغازی ۲۹۶
۴۲) قلندریات سنائی ۳۰۰
۴۳) چهرهٔ قلندر در آثار سنائی ۳۰۳

۴۴) چهرهٔ قلندر در آثار عطّار ۳۰۷
۴۵) چهرهٔ قلندر در دیوان شمس ۳۱۴
۴۶) عراقی و راهِ قلندر ۳۲۰
۴۷) چهرهٔ قلندریه در شعر اوحدی مراغی ۳۲۴
۴۸) عبید و قلندران ۳۳۱
۴۹) چهرهٔ قلندر در شعر حافظ ۳۳۴
۵۰) اکنون جاودانهٔ قلندر ۳۳۸
۵۱) قلندریّه و حشیش ۳۴۰
۵۲) حشیش در جامعهٔ اسلامی ۳۴۵
۵۳) «اخی» و «بابو» دو عنوان قلندری ۳۶۲
۵۴) مکتوبات قلندران ۳۶۹
۵۵) مکتوب از زبانِ قلندران ۳۷۱
۵۶) نامهٔ قلندری ۳۷۳
۵۷) نامهٔ قلندریِ دیگر ۳۷۶
۵۸) سه نامهٔ دیگر ۳۷۸
۵۹) نامهٔ قلندریِ عصمتِ بخارایی ۳۸۰
۶۰) الکواکبُ الدُّرِّیّة فی مناقِبِ الحیدریّه ۳۸۶
۶۱) الرسالةُ القَلَندریّه ۳۹۵
۶۲) قلندریّهٔ آذریِ طوسی ۴۰۲
۶۳) تراش‌نامهٔ قلندری ۴۱۴
۶۴) سبیکِ نیشابوری و دیوان اسراری ۴۲۱
۶۵) دیوان اسراری ۴۲۸
۶۶) مناظرهٔ شراب و حشیش ۴۸۷
۶۷) واژه‌نامهٔ زبان قلندری ۴۹۰

پیوست‌ها

و آیین مزدک و قرمطیان آغاز کردند ۵۱۷

سعدی در سلاسل جوانمردی ۵۲۷
مشکل هجویری در طبقه‌بندی مکاتبِ صوفیه ۵۳۷
عین در کلمات فارسی ۵۴۴
فهرست راهنما ۵۴۹
مشخصات مراجع ۵۹۷

بشنوید ای دوستان این داستان

در مهرماه ۱۳۴۴، یعنی چهل و یک سال پیش ازین، استاد بدیع‌الزمان فروزانفر (۱۲۷۶-۱۳۴۹) در کلاس درس دورهٔ دکتری ادبیّات فارسی دانشگاه تهران، مرا به جستجو دربارهٔ دو موضوع امر فرمود: یکی تحقیق دربارهٔ ابوسعید ابوالخیر و دیگری جستجو دربارهٔ قلندریّه. در این چهل و یک سال، در سفر و حضر، در مشرق و مغرب، یکی از مشغله‌های بیشمار ذهنِ من امتثال امرِ آن بزرگ بوده است. بخش اصلیِ دستاوردها دربارهٔ ابوسعید ابوالخیر تاکنون به صورتِ چندین کتاب و مقاله نشر یافته و اینک اهمّ یادداشتها دربارهٔ قلندریه: کتابی که هم اکنون در برابر شماست.

جنبش قلندریه، چنان که در مطاویِ کتاب حاضر ملاحظه خواهید کرد، یک جنبش چندساحتی است. با یک نگاهِ منشوری می‌توان در آن رنگهای بیشماری دید: از مزدک‌گرایی و آیینهای ایرانیِ کهن گرفته تا راه و رسم جوانمردی و عیّاری و فتوّت، تا عناصری از آیین خرم‌دینان تا اندیشه‌هایی از گنوستیسیسم و عرفان اسلامی در صورت مکتب ملامتیانِ نیشابور تا گرایشهای قرمطیانه و شیعی و حروفی و اهل حق ــ تصویری متناقض از مردمی که از یک سوی با ثروت‌های بزرگ و تعدّد زوجات و نظامِ بَرده‌داری و قتلِ نفْس و تباه کردن طبیعت و آلودنِ محیط زیست مخالف‌اند و از سوی دیگر، و در دورانی دیگر، جز دریوزه و گدایی کاری ازیشان دیده نمی‌شود.

به دلیل پهناوری موضوع و هم به دلیل گستردگی حوزهٔ منابع، در این چهل و یک سال کوشیده‌ام که از هیچ سند و مأخذِ اساسی و معتبری غافل نمانم؛ با اینهمه آدمی‌زاد است و در معرض خطا و نسیان. اگر منبعِ معتبری از اسنادِ کهن، به ویژه قبل از قرن هشتم، از

دیدِ من دور مانده باشد، با یادآوری ارباب تحقیق، در چاپهای آینده جبران‌پذیر است، اما به عمد کوشیده‌ام که خود را وارد رسالات قلندری عصرِ قاجار و اواخر صفویه به‌ویژه ملفوظات مشایخ هند و شاخه‌های قلندری هند در قرون اخیر نکنم.

در حوزهٔ کارهای شرق‌شناسان تا آنجا که یافته‌ام کوشیده‌ام که چیز مهمی را از یاد نبرم با اینهمه اگر کسی از ایشان بیرون از منابعِ این کتاب تحقیقی داشته باشد که از مقولهٔ وهمیّات و ظنّیّات نباشد باید در چاپهای بعد بدان مراجعه کنم.

بارِ دیگر، خاتمهٔ این یادداشت را می‌آرایم به سپاس و ستایش از استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، آن نادرهٔ دَهر و فرزانهٔ بی‌بَدیلِ اعصار و خطاب به روان روشنِ او می‌گویم:

أُهدِی لِمَجْلِسِكَ الرَّفیع وَ انّما　　أُهدِی لَهُ ما نِلْتُ مِنْ نَعمائِه
كالبحر یُمطِرهُ السحابُ و ما لَهُ　　مَنٌّ عَلَیْهِ لأنّه مِنْ مائِه

کاش امروز در میان ما بود و همچنان از ارشادات او بهره‌مند بودیم. دریغا و بسیار بار دریغا.

واپسین کلمات من دربن یادداشت سپاس از همهٔ کسانی است که در شکل‌گیری این کتاب به صورت حاضر مساهمت داشته‌اند، به‌ویژه همکار دانشمند بسیار عزیزم استاد دکتر اسماعیل حاکمی والا، که در ایام اقامتِ ترکیّه، در سالهای قبل از انقلاب، رسالهٔ قلندری موزهٔ مولانا را به خطِّ شریفِ خود برای من کتابت کردند. همچنین دوست دانشمند ایران‌دوست جناب آقای دکتر اکبر ایرانیِ قمی، مدیر کوشای نشر میراث مکتوب، که عکسی از دیوان اسراری را در اختیار من قرار دادند، نیز دوستِ فاضل دقیق النظر جناب آقای مهران افشاری، از جمع مؤلفان دانشنامهٔ جهان اسلام، که عکسی از ارباب الطریق را در آخرین مراحل چاپ این کتاب برای من آوردند. جناب آقای حسنِ نیک‌بخت، در مراحل نخستین حروف‌چینی و صفحه‌آرایی و جناب آقای عباس آقاجانی در مراحلِ نهاییِ آن همکاری و لطفِ بسیار داشته‌اند. همّت جناب آقای علی‌اصغر علمی مدیر نشر سخن را نیز می‌ستایم که از هیچ کوششی فروگذار نکرد و الحمد لِلّه اوّلاً و آخراً.

تهران، دی ۱۳۸۵

محمدرضا شفیعی کدکنی

مقدمه

پژوهشگران اروپایی، در جستجوهایی که دربارهٔ پدیدهٔ الحاد و ظهور آن در تمدن اسلامی کرده‌اند، به این نتیجه رسیده‌اند که الحاد خاستگاهی منحصر و معین نداشته و هر گروهی، در هر روزگاری، به دلایلی روی به الحاد می‌آورده‌اند. در مجموع، می‌توان اینان را در سه گروه جای داد: گروهی برای رهایی از قیدهای اخلاقی و میل به فساد و تباهی و نوعی آزاد زندگی کردن به الحاد می‌گراییده‌اند و گروهی روی عصبیّت‌های نژادی و قومی و انکارِ ارزشهای اسلام و پافشاری بر ارزشهای ملی خود. گروه دیگر کسانی بوده‌اند که از هر دو وجه پیش‌گفته بهره داشته‌اند. آنچه در اندیشهٔ ابن‌مقفّع و بشار بن بُردِ طخارستانی انگیزهٔ الحاد بوده، بی‌گمان، پافشاری ایشان بر حفظ ارزشهای قومی و ملی خود بوده است با گرایشهایی که به اندیشه‌ها و سنّتهای مانوی و مزدایی داشته‌اند و آنچه در گروه اصحاب ذوق، امثال ابونواس اهوازی، که اینان را در تاریخ تمدن اسلامی به نام شاعران «مُجُون» نام نهاده‌اند، اهل شوخ‌چشمی و خوش‌گذرانی بوده‌اند و الحاد دریچهٔ گذار و عبور ایشان به سوی شادخواریها بوده است. همین پژوهشگران، گروهی را نیز در فاصلهٔ این دو گروه شناسایی کرده‌اند: کسانی که از هر دو وجه بهره داشته‌اند، امثالِ ابان بن عبدالحمید لاحقی. آنها که الحاد ایشان پایه‌های فلسفی داشته است جایگاه ویژهٔ خود را دارند، امثال محمد بن زکریای رازی و ابن‌راوندی.

آیا نخستین تجربه‌های فکری وابسته به حضور قلندریه را می‌توان از خانوادهٔ الحاد به حساب آورد؟ آن عبارات مبهمی که ازینان به جای مانده، به گفتهٔ متکلّم بزرگ شیعی، محمد بن محمد بن نعمان مفید (متوفی ۴۱۳)، از قلمروِ صدق و کذب بیرون است، هم به

دلیلِ پیچیدگیِ الفاظ و هم به سببِ ابهام در معانی[۱]. خوانندگان این کتاب به شناور بودن مفهوم تاریخی قلندر و قلندری وقوف کامل دارند و می‌دانند که ما نمی‌دانیم چه کسانی ازیشان در طولِ تاریخ از گروهِ اصحابِ مُجُون و خوش‌گذرانی بوده‌اند و چه گروهی در خانوادهٔ آنها که روی تعصبات قومی و دینی خود در برابر اسلام پافشاری می‌کرده‌اند. آیا در میان ایشان کسانی بوده‌اند که با نگاهی فلسفی به این گونه از الحاد رسیده باشند؟

اینها پرسشهایی است که اسناد موجود کنونی برای پاسخ به آنها بسنده نیست. شاید در آینده اسناد روشن‌تری به دست آید و به گوشه‌هایی ازین پرسشها پاسخ داده شود.

قلندریان گاه در مرز الحاد و اباحه سیر کرده‌اند و در لحظه‌هایی و از چشم‌اندازهایی، اوج کمال تجربهٔ عرفانی به شمار می‌آمده‌اند، همانها که وجهِ ملامتیِ شخصیت ایشان دارای برجستگی بوده است.

در یک چشم‌انداز عام، هر اندیشه‌ای که با اعتقادِ «منِ» مسلمان هماهنگی نداشته باشد می‌تواند خروجِ از دین و الحاد تلقی شود و از آنجا که «منِ» مسلمان، در بسترِ تاریخ و جغرافیای پهناور تمدن اسلامی می‌تواند مصادیق بیشماری داشته باشد، هر اندیشه‌ای که متعلّقِ اعتقادِ یک تن است، می‌تواند برای دیگری الحاد تلقّی شود.

وقتی به تاریخ هزار و چهارصد سالهٔ تمدن اسلام می‌نگریم، در هر گوشه‌ای از جغرافیای پهناورِ آن، حرکتهای گوناگون اجتماعی و سیاسی را می‌بینیم که همیشه جامه‌ای از اعتقادات دینی به تن دارند و اگر خود چنین جامه‌ای نپوشند، طرفِ مقابل به هر قیمتی این جامه را می‌بُرّد و می‌دوزد و بر اندام طرف دیگر می‌پوشاند تا بتواند هدفِ اقتصادی و دنیویِ خویش را تحقّق دهد.

با همهٔ تنوّع و بیکرانگی مصادیق الحاد، در قلمروِ تمدن اسلامی، در یک نگاه گسترده و شامل می‌توان خیزابهای بلند آن را از موج‌ها و موجک‌های کوچک جدا کرد یعنی پذیرفت که میدان‌دادن به آن نگاهِ تنگ و حقیر که می‌گوید:

جز «بنده» هرکه هست به عالَم خداپرست در دوزخ است روزِ قیامت مکانِ او
«وین بنده نیز چون که» فُکُل بست و شیک شد سوزد به نار پیکرِ چون پرنیانِ او

تا آنجا می‌تواند گسترش یابد که درین طنز بهار خود را نشان داده است.

---

۱) اوائل المقالات، شیخ مفید، ۱۴۵.

در جامعهٔ غربی، وقتی نیچه گفت «خدا مُرد.» آنقدرها آشوبِ «وامصیبتا» برنخاست که در مشرقِ اسلامی به هنگامِ عدول یک نفر مسلمان از یک مذهب فقهی به سوی یک مذهب فقهی دیگر.[۱] ببین تفاوت رَه از کجاست تا به کجا؟

با اینهمه، وقتی از میان غوغای عوام‌فریبان می‌گذریم و از دور به جریانهای فکری در دورهٔ اسلامی می‌نگریم، تقریباً همه را زیرِ چترِ یک حقیقتِ گسترده می‌بینیم که جز فرهنگ و تمدن و حیات روحی جامعهٔ اسلامی، هیچ نامی برازندهٔ آن نیست. اگر جز ازین چشم‌انداز بخواهیم «متّه به خشخاش» بگذاریم، در هر نقطه‌ای که ایستاده باشیم، چیزی برای ما باقی نخواهد ماند.

ما نمی‌دانیم که مفهوم «قلندر» و «قلندری» در تاریخ چند هزار مصداق داشته و هرکدام ازین مصادیق در درونشان چه می‌گذشته و در پهنهٔ بیکران جغرافیای ایران بزرگ، و از قرن هفتم به بعد در جهان اسلام، اینان به چه آرمانی دعوت می‌کرده‌اند. ما تنها از سخنانی که دشمنان ایشان دربارهٔ ایشان گفته‌اند آگاهی داریم که مجموعه‌ای از دشنام‌ها و تهمت‌ها است: خرّمی‌گری، مزدکی‌گری، الحاد و کفر و زندقه و...

بی‌گمان در بعضی از ادوار تاریخی، اینان مردمی دریوزه‌گر و بی‌آبرو و منکر تمامِ ارزشهای اخلاقی بوده‌اند و در ادواری، صاحبان اصول و قواعدی در اندیشه و نگاه به هستی. مرز میان این دو عالم را چه‌گونه باید ترسیم کرد؟ اسناد موجود برای این‌چنین پژوهشی بسندگی ندارد. با اینهمه کتاب حاضر حرکتی است برای جستجو درین راهِ درازآهنگ.

---

۱) بنگرید به زندگینامهٔ ابوالمظفّر سمعانی (۴۲۲-۴۸۹) عالم بزرگ جهان اسلام، وقتی که از مذهب حنفی به مذهب شافعی گرایید (الأنساب، لیدن، ۳۰۷ و ۳۰۸؛ طبقات الشافعیّه، سُبکی، ۳۳۵/۵-۳۴۶).

قلندریَّه در تاریخ

۱) چهار جریان فکری

آلا ای زاهـدانِ دیـن! دلی بـیدار بـنمایید
همه مستید در پـندار، یک هُشیار بـنمایید
ز دعوی هیچ نگشاید اگر مردید اندر دیـن
چنان کـز انـدرون هستید در بـازار بـنمایید
عطار

اگر به خراسان در نیمهٔ قرنِ سوّم بنگریم، چند جریانِ روحی اصیل و دوران‌ساز را در کنار هم می‌بینیم[۱] که، در نگاهِ نخستین، یک واحدِ فکری و روانی را تشکیل می‌دهند و از دور می‌تواند نامی در حدود «زُهد»[۲] به خود بگیرد و عنوان «تصوّف»[۳] را نیز از دیدگاهی

---

۱) در باب جریان‌های فکری و سیاسی و دینی در قرن سوم ← الفَرْقُ بَیْنَ الفِرَق، اسفراینی، چاپ محمّد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، دار المعرفة، به ویژه فصل‌های مرتبط با خوارج، کرامیّه، غُلاتِ روافض و نیز الملل و النحل، محمّد بن عبدالکریم شهرستانی، چاپ محمّد سیّد کیلانی، بیروت، دار المعرفة ۱۴۰۰/۱۹۸۰ فصول مربوط به همان فرقه‌ها و نیز
"Religious Trends in Early Islamic Iran", W. Madelung, *Bibliotheca Persica*, U.S.A. 1988.

۲) در باب شکل‌گیری زهد و نخستین تجربه‌های آن مراجعه شود به کتاب الزُّهد الکبیر، احمد بن حسین البیهقی، چاپ عامر احمد حیدر، بیروت، الطبعة الاولی ۱۴۰۸/ ۱۹۸۷، مقدمهٔ مصحح، صفحات ۴۷-۵۶ و متن کتاب و نیز کتاب الزهد، ویلیه؛ کتاب الرقایق، عبدالله بن مبارک المروزی، حقّقه و علّقَ علیه حبیب الرحمٰن الاعظمی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵/۲۰۰۴؛ و کتاب الزهد، مُعافی بن عمران موصلی، چاپ دکتر عامر حسن صبری، دار البشائر الإسلامیه، بیروت، ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛ و نیز کتاب الزهد، ابوحاتم حنظلیِ رازی، چاپ همان مصحح و همان ناشر، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۱؛ و المنتخب من کتاب الزهد و الرّقائق، احمد بن علی الخطیب البغدادی، ←

دیگر. ولی این مجموعهٔ تپش‌های تاریخی را از ناچاری است که زیر یک عنوان، از قبیل زهد و یا تصوّف و یا هر عنوان گستردهٔ دیگری، رده‌بندی می‌کنیم. در یک نگاهِ دقیق‌تر، مجموعهٔ این تپش‌های تاریخی را می‌توان به چند مذهب روحی جداگانه تقسیم‌بندی کرد:

۱) **مذهب کرامیّه**[۴] (به پیشوائی محمّد بن کرام، متوفی ۲۵۵)

۲) **مذهب ملامتیّه**[۵] (به پیشوائی حمدونِ قصّار، متوفی ۲۷۱)

۳) **مذهب صوفیّه** (به نمایندگیِ تمام عیار بایزید بسطامی[۶]، متوفی ۲۶۱)

۴) **مذهب اصحاب فتوّت**[۷] (به سرکردگیِ نوحِ عیّار نیشابوری[۸]، نیمهٔ دوم قرن سوم)

← به تصحیح همان مصحح و چاپ همان ناشر، بیروت ۱۴۲۰/۲۰۰۰. نیز:

The Ocean of the Soul, H. Ritter, Translated by John O'Kane, Brill Leiden 2003, chapter 12

۳) در باب آغازگران تجربهٔ تصوّف در اسلام و ایران به ویژه خراسان ←

Essays on Islamic Piety and Mysticism, Fritz Meier, translated by John O'Kane, Brill, leiden, 1999 pp. 189 - 219 Khurāsān and the End of Classical Sufism.

۴) در باب کرامیّه ← جانبِ عرفانی مذهب کرامیّه، چهار مقاله، نوشتهٔ نویسندهٔ این گفتار، توکیو ۱۹۹۹، و نیز W. Madelung, *Ibid*, PP. 39-54 Sufism and the Kurrāmiyya.

۵) در باب ملامتیّه در فصول بعدی همین کتاب بحث خواهدشد و در باب مراجع اولیهٔ این مذهب رجوع شود به مقدمهٔ دکتر ابوالعلاء عفیفی بر کتاب الملامتیّة و الصوفیة و اهل الفتوة، ابو عبدالرحمن سُلَمی، دار احیاء الکتب العربیّه، القاهره ۱۹۴۵/۱۳۶۴ و نیز F. Meier, *Ibid*.

۶) در سال تولّدِ بایزید و سالِ وفات او اختلاف است. آن‌چه مقامات‌نویسان او نوشته‌اند این است که وی در سال ۲۳۴ و در سن هفتاد و سه سالگی درگذشته است. بنابراین باید او را متولد سال ۱۶۱ دانست (نور، ۸۳؛ و دفتر روشنایی، بند ۶۴)، ولی ابوعبدالرحمن سُلَمی که یکی از قدیم‌ترین مورخّان تصوّف به‌شمارمی‌آید او را درگذشته به سال ۲۶۳ می‌داند (طبقات الصوفیّه، ۶۷-۷۴ و ما نیز همین روایت را معیار این بحث قراردادیم برای تفصیل بیشتر مراجعه شود به تعلیقاتِ اسرار التوحید، ۶۹/۲، و مقالهٔ استاد عبّاسِ زریاب خویی در دانشنامهٔ جهان اسلام، ۱۷۶/۲-۱۸۴؛ و مقدمهٔ ما بر دفتر روشنایی، ۲۸-۲۷.

۷) در بابِ فتوّت و عیّاری به فصولِ بعدی کتاب حاضر مراجعه‌شود و نیز به مقدمهٔ دکتر مصطفی جواد، بر کتاب الفتوة، ابن‌المعمار، چاپ بغداد، ۱۹۵۸ و فرانتز تیشنر «گروهِ فتوّتِ کشورهای اسلامی و....» در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیّات دانشگاه تهران، دورهٔ چهارم (۱۳۳۵) شمارهٔ دوم ۹۴ - ۷۶.

۸) در باب هویّتِ تاریخی نوحِ عیّار جز اشاراتی مختصر که در کتبِ صوفیّه آمده است، هیچ اطلاع دقیقی در دست‌نیست. از چند حکایت مشهور دربارهٔ او که در کتاب الرسالة القشیریّه، ۱۱۴، و نیز ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه ۳۶۱ آمده است و نیز در کشف المحجوب، هجویری، ۲۲۸، و روضة الفریقین، ابوالرجاء چاچی، ۲۱۱ و تفسیر کشف‌الاسرار، میبدی، ۴۱۹/۴ چنین دانسته می‌شود که وی به گفتهٔ میبدی «پیر خراسان» بوده است و در عصر خویش به «جوانمردی و مهمان‌داری» معروف. از گفتگویی که میان او و حمدون قصّار باقی مانده است می‌توان دانست که وی صاحب نوعی تفکّر و تجربهٔ عمیق درین عرصه‌ها بوده است. نوع بیان صاحب کشف المحجوب نشان می‌دهد که نوح عیّار به «فتوّت» مشهور بوده است و «جمله عیّارانِ» نیشابور «در فرمانِ او» بوده‌اند. در یک ←

این چهار خطّ مشیِ روحی و اجتماعی و فرهنگی و طبعاً سیاسی، بیش و کم، صبغه‌ای از «زهد و تصوّف» دارند یعنی اگر ما به اصول آموزش‌های پیران این مذاهب توجه کنیم هم محمّد بن کرام به زهد دعوت می‌کند و هم حمدون قصّار و هم بایزید بسطامی و هم به نوعی نوحِ عیار. از سوی دیگر، هر یک از این چهار جریان روحی، در مرکز آموزش‌های خود اصولی از فتوّت را که عیّاران و جوانمردان بر آن تکیه و تأکید داشته‌اند، رعایت کرده‌اند. نگاهی به کتاب الفتوة[۹] ابو عبدالرحمنِ سُلَمی (۳۲۵-۴۱۲) نشان می‌دهد که اصول فتوّتِ موردِ نظر او، همان اصولِ تصوّف است یا برگزیده‌ای از آن اصول.

← نسخهٔ خطی از کتابی که نام آن دانسته نیست حکایتی از نوح عیّار نقل شده است که «ثم قال نوح بالفارسیة»: جوانمردی شش چیز است «جیم» از جود است و «واو» از وفاست و «الف» از امانت است و «میم» از مروّت است و «راء» از رحمت است و «دال» از دیانت است. هرکس که این چیزها در صحبت ندارد او را از جوانمردی نصیب نیست. فیلم ۳۰۵۸ مرکزی دانشگاه، ورق ۶. یک نکته درین گفته قابل توجه است و آن این که نوع کلمهٔ «جوانمرد» را مثل عامه «جوامرد» تلفظ می‌کرده است و به همین دلیل آن را در شش حرف [ج و ا م ر د] هجی و رمزگشایی کرده است و ظاهراً این تلفظ اصیل است و مرتبط با زبان عامهٔ مردم. تعلیقات منطق الطیر، ۶۲۳، دیده شود. با این‌همه در اصالتِ انتسابِ این گفته به نوح عیّار جای تردید باقی است و نیز تصوری که بعضی از فهرست‌نویسان معاصر، دربارهٔ روزگار تألیف این کتاب داشته‌اند جای تردید است. کتاب، به احتمال، پس از ظهور ابن‌عربی و نشرِ آراء او، تدوین شده است. قدر مسلّم این است که نوح عیّار با حمدون قصّار (متوفی ۲۷۱) معاصر بوده است و به روایتِ ذهبی، نوح عیّار با احمد بن اسحق صِبْغی (۲۵۸ - شعبان ۳۴۲) دیدار داشته و در یک ضیافت که آن‌ها با هم بوده‌اند صِبغی از نوح می‌پرسد: ما تغذرون (ظ: ما تعدون) الفتوة فیکم؟ قال: عندنا او عندکم؟ فقال بین الجهتین. قال امّا عندکم فالفتوّة ما یوافق القول فعلاً و امّا عندنا فالفتوّةُ ما یوافق النیّة فعلا» (رسائل فتوّت، نسخهٔ ایاصوفیا، به شمارهٔ 2049، ورق ۲۱۱). ترجمهٔ آن چنین خواهد بود: چه چیزی را فتوّت در شمار می‌آورید؟ پرسید: نزدِ ما یا نزدِ شما؟ گفت: از هر دو سوی. نوح گفت: نزد شما فتوّت این است که گفتار و کردار یک‌سان باشد و نزد ما این که کردار با نیّت یک‌سان باشد. مقایسه شود با کشف المحجوب، ژوکوفسکی، ۲۲۸، که چنین مکالمه‌ای را میان نوحِ عیّار و حمدون قصّار نقل کرده است و گفتار نوح در آنجا چنین است «جوانمردی من آنست کی این قبا بیرون کنم و مرقّعه پوشم و از شرم خلق اندران جامه از معصیت بپرهیزم و جوانمردی تو آن که مرقّعه بیرون کنی تا توبه خلق و خلق به تو فتنه نگردید. پس جوانمردی من حفظ شریعت بود بر اظهار و از آن تو حفظِ حقیقت بر اسرار.» وازین داستان رابطهٔ ملامتیّه و عیّاران قابل بررسی است. دربارهٔ ابن احمد بن اسحاق صبغی و روزگار او مراجعه شود به تاریخ الاسلام، ذهبی، چاپ بشّار عوّاد، ۷۷۶-۹/۷ و از نکات قابلِ یادآوری در زندگی‌نامهٔ او این است که ذهبی می‌گوید: وی در جوانی مشتغل به علم فروسیّه بوده است. عین همین گفتهٔ نوح عیّار را در یک رسالهٔ دیگر از رسائل فتوّت، در همان مجموعهٔ ایاصوفیا به گونه‌ای دیگر نقل کرده (ورق۲۰۷b). عبدالغافر فارسی، از مقبرهٔ نوح، در محلهٔ حیرهٔ نیشابور خبر می‌دهد (السیاق، شمارهٔ ۱۲۲۴ و ۱۴۸۶) و تردیدی نیست که منظور مقبرهٔ همین نوح است که تا قرن ششم باقی و زیارتگاه بوده است.

۹) ابوعبدالرحمن السُّلَمی، کتابُ الفتوّة، حقّقه سلیمان آتش، آنقره، مطبعة جامعة آنقره، ۱۹۷۷/۱۳۹۷.

حال باید دید چه چیزی سبب شده است که از همان قدیم عده‌ای عنوانِ «جوانمردی و فتوّت» به خود گرفته‌اند و عده‌ای عنوان «کرامی» و دسته‌ای به «ملامتی» شهرت یافته‌اند و جمعی «صوفی» لقب گرفته‌اند؟

حق این است که این چهار جریان روحی نیمهٔ دوم قرن سوم، هم ریشه‌های تاریخی کهن دارند[۱۰] و هم نتایج و تبعات بسیار مهمّ و در دوره‌های بعد، شاخه‌های رنگارنگ. همه دارای وجوهِ اشتراکی هستند و نیز وجوهِ افتراقی.

زُهدِ محمّد بن کرام با ستیزه‌گری سیاسی و تمایل به تشکیل قدرت سیاسی همراه بوده است.[۱۱] وی در نظریّهٔ «امامت» و پیشوائیِ جامعهٔ اسلامی آراء تند و انقلابی داشته است و در مسألهٔ مالکیت‌های عصر با صراحتِ تمام نظریّاتی از خود ارائه داده است.[۱۲] پس می‌توان گفت که مذهب کرامیّه در عین «زهد» و تبلیغ سیرت زاهدان، از مطالبات سیاسی آشکارتری نیز سخن می‌گفته است که همین نکته از سویی سبب اوج کوتاه مدّت این جریان شده و هم از سویی دیگر باعث نابودی و بدنامی آن، که در جای دیگر به تفصیل دربارهٔ آن سخن گفته‌ایم.

شیوهٔ امثالِ حمدون قصّارِ ملامتی با زهدی از نوع دیگر همراه است، زهدی که نیکی‌ها و عبادات زاهد را از خَلق پنهان می‌کند و او را تا بدانجا از ظاهر نیک بازمی‌دارد که گاه دست به کارهای عُرفاً ناشایست می‌زند تا حُسنِ ظنّ مردم را نسبت به خود از میان بردارد.[۱۳]

زُهد بایزید بسطامی آمیخته‌ای است از ملامت[۱۴] و نظریّهٔ عشق که جانب هنری نگاهِ بایزید را به اِلاهیّات تشخّص می‌بخشد و با تعریفی که از عرفان و تصوّف داده‌ایم و آن را «نگاهِ هنری به اِلاهیّات و دین» دانسته‌ایم[۱۵] این ساحَتِ کار را عملاً گسترده‌تر کرده است.

---

۱۰) در باب ریشه‌های تاریخی هرکدام ازین جریان‌های روحی و سیاسی باید تحقیقی جداگانه انجام شود به یادداشت‌های شمارهٔ ۳، ۴ و ۵ در همین فصل مراجعه شود.

۱۱) در بابِ جانبِ سیاسی مذهب محمّد بن کرام مراجعه‌شود به تعلیقاتِ اسرار التوحید، ۶۴۲/۲ و مقالهٔ «چهرهٔ دیگر محمّد بن کرام» در ارج‌نامه ایرج، جشن‌نامهٔ استاد ایرج افشار، تهران، صص ۱۱۳-۶۱.

۱۲) همان مراجع و از مراجع کهن به‌گونهٔ ویژه مراجعه‌شود به ترجمهٔ تاریخ یمینی، ۳۹۲ و الملل و النحل، شهرستانی، ۱۰۸/۱ و الانساب ابوسعد سمعانی، 476b.

۱۳) الملامتیّه، سُلَمی، ۹۰.

۱۴) دربارهٔ رابطهٔ بایزید با آیین ملامت مراجعه شود به رسالة الملامتیه، ابوعبدالرحمن سُلَمی و کتاب النور، ۱۱۲، و نیز دفتر روشنایی بند۱۹۳. در فصول آیندهٔ کتاب حاضر بار دیگر درین باره سخن خواهیم گفت.

۱۵) دربارهٔ تفصیل این نظریّه که «عرفان نگاهِ هنری به اِلاهیّات و دین» است مراجعه شود به مقالهٔ ما با عنوان

امّا زهدِ نوحِ عیّار، که فردِ شاخصِ جریانِ فتوّت درین عصر است، زهدی است با نگاهی مردم‌گرایانه و از جنبه‌های شخصی کاستن و به نواحیِ مردمی و سودبخشی به دیگران افزودن و در یک کلام: «ایثار».[۱۶] در این چشم‌انداز هم، گونه‌ای از نگاه هنری به دین قابل بررسی است و آن جستجوی نوعی رمز و سیمبولیسم در اعمال انسان جوانمرد است. یک نگاه به رساله‌هایی که در باب آیین فتوّت نوشته شده (برای نمونه فتوّت‌نامهٔ سلطانی) گرایش به رمزها را در آیین فتوّت به خوبی نشان می‌دهد و این رمزگرایی و جستجوی معنایی در آن سوی اعمال جوانمردان از همان روزگارِ نوح عیار و توجیهی که از کلمهٔ «جوامرد» و حروفِ آن داشته است به خوبی قابل اثبات است. غرض یادآوری این نکته بود که حتی در ساده‌ترین و عامیانه‌ترین شاخهٔ این چهار جریان هم، آن نگاهِ هنری به اِلاهیّات و دین و اخلاق قابل اثبات است.

با این نگاه، به راحتی می‌توانیم این چهار جریان روحی و معنوی را، به علّت وَجْهِ غالب و عنصرِ dominant هر کدام، به نامی از نوعِ «مذهبِ کرامی» و «آیین ملامت» و «جریان تصوّف» و «شیوهٔ ارباب فتوّت» نام‌گذاری کنیم؛ همان‌گونه که در تاریخ چنین اتفاق افتاده است. از سوی دیگر بر مجموعهٔ این چهار جریان روحی، با هر تعریفی که از تصوّف و عرفان داشته باشیم، می‌توانیم عنوان «نوعی تصوّف» را اطلاق کنیم.[۱۷]

اگر به اصل بسیار مهم حضور و غیاب «وَجْهِ غالب» توجه نداشته باشیم مرزهای این مذاهبِ روحی را همواره در حرکت می‌بینیم[۱۸] و نمی‌دانیم تمایزِ مذهبِ کرامی از تصوّف در کجاست و چرا اصحاب حمدون قصّار را ملامتیّه خوانده‌اند و ملامتیّه را از

← «از عرفان بایزید تا فرمالیسم روسی» در مجلهٔ هستی دورهٔ دوم، سال دوم، شمارهٔ ۳ (پاییز ۱۳۸۰) صص ۱۲-۲۸؛ نیز کتاب آماده به چاپ زبان شعر در نثر صوفیّه؛ و مقدمهٔ دفتر روشنایی، صص ۲۰-۱۵.

۱۶) ایثار مفهومی نسبی است که مصادیق آن بی‌شمار است.

۱۷) شناوری مفهومِ «فتوّت» و «تصوّف» و «ملامت» را در تعاریفی که مؤلفان قدیم ارائه داده‌اند به روشنی می‌توان دید. با پیدا شدن اسنادی از سخنان محمّد بن کرام در متون کهن و نویافته، این ویژگی در مذهب او نیز دیده می‌شود مراجعه شود به جانبِ عرفانیِ مذهبِ کرامیّه، ترکیو، صص ۱۰۰.

۱۸) به هیچ روی نمی‌توان آثاری را که طی قرون، از قرن چهارم تا قرن چهاردهم هجری دربارهٔ فتوّت و عیّاری و جوانمردی نوشته‌شده است استقصا کرد. همین که سُلَمی - با مفهوم خاصّی که از فتوّت داشته است - در قرن چهارم کتاب الفتوّة خویش را پرداخته و صاحبِ قابوسنامه، در قرن پنجم، فصلی ویژهٔ جوانمردی نگاشته و در قرن ششم ابن معمار حنبلیِ بغدادی کتاب الفتوّة خود را نگاشته و از قرن هفتم به بعد رسالات در باب آیین جوانمردی در میان طبقات مختلف روی در افزونی می‌نهد عاملی است که هر نوع دعوی استقصا در منابع جوانمردی را با دشواری روبرو خواهد کرد.

صوفیّه غالباً جدا کرده‌اند و چرا شیوهٔ فتوّت همواره به عنوان یک راه و رسم جداگانه مطرح بوده و کتاب‌هایی ویژهٔ آن پرداخته شده است.

حق این است که هر چهار جریان در خراسان نیمهٔ دوم قرن سوم، چهار حرکتِ اجتماعی و سیاسی است که رفتارکنندگانِ آنها شیوه‌های متفاوتی برای رسیدن به اهداف خود برگزیده‌اند. بعضی مانند عیّاری و کرامی‌گری صبغهٔ سیاسی و اجتماعی خود را به گونه‌ای آشکارتر عرضه داشته‌اند و از سوی دیگر جریان تصوّف و جریان ملامت، این مطالبات را هر چه پوشیده و پوشیده‌تر کرده‌اند.[۱۹]

از چشم‌اندازی دیگر در تمامی این جریان‌ها، نوعی نگاهِ جمال‌شناسانه و هنری به اِلاهیّات و دین[۲۰] دیده می‌شود که در تصوّف از همه روشن‌تر و آشکارتر است و در جریانِ فتوّت و جوانمردی شاید از همه کمرنگ‌تر باشد.

از دیدگاه عناصر سازندهٔ این جریان‌های روحی، صبغهٔ ایرانی در آموزش‌های صوفیّه و آموزش‌های ارباب فتوّت چشم‌گیرتر است بی‌آنکه بخواهیم حضور همین عناصر را در ساختارِ ذهنیِ کرامیان یا اصحاب ملامت، به‌ویژه در شکلِ قلندری آن، منکر شویم.

به اعتبار جستجوی سیرهٔ رسول‌ص و سلفِ صالح هر چهار جریان، عناصری را برگزیده‌اند، امّا در تحلیل نهایی می‌توان دید که این عناصر، در هر یک از این چهار مذهب روحی، وَجهِ غالب ویژهٔ خود را دارد.

هم صوفیان اهل فتوّت بوده‌اند و هم در آموزش‌های محمّد بن کرام و حمدونِ قصار دعوت به فتوّت دیده می‌شود اگرچه یاران نوحِ عیّار درین چشم‌انداز بر آنها پیشی گرفته باشند.

هم در مذهب کرامیّه[۲۱] اخلاص اصلِ اساسی است و هم در تصوّف و هم در آیین

---

۱۹) اگر بخواهیم در قلمرو عرفان، دو خانوادهٔ متمایز «عرفان خراسان» و «عرفانِ پیروانِ ابن عربی» را از یکدیگر جدا کنیم می‌توانیم مدعی شویم که صبغهٔ «فتوّت» در عرفان خراسان بسیار غنی‌تر و پُرمایه‌تر است تا آن‌جا که می‌توان جایگاه انسان را در آموزش‌های ابن‌عربی و اتباعِ او به کُلّی نادیده گرفت و حتی منکرِ حضور انسان در عرفان ابن‌عربی شد. مگر در چهرهٔ «انسان کامل» که مفهومی است تصوّری و خیالی چیزی برابر The Logos در باب انسان کاملِ ابن‌عربی بنگرید به یادداشت مترجم در کتاب تصوّف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا صص ۱۹۱-۱۸۰.

۲۰) دربارهٔ وَجْهِ جمال شناسانهٔ اِلاهیّات که همان تصوّف است بنگرید به مقالهٔ پیشین از عرفان بایزید تا فرمالیسم روسی، همان‌جا و نیز مقدمهٔ ما بر دفتر روشنائی، صص ۲۰-۱۵.

۲۱) در باب وَجهِ عرفانی مذهب کرامیّه بنگرید به منابع منقول در حاشیهٔ شمارهٔ ۱۷ همین فصل.

جوانمردان هر چند در نظریهٔ ملامتیان اخلاص ستونِ فقراتِ آموزش‌ها باشد.

بر روی هم هر یک از اصول اساسی مذهب کرامیّه و آیین تصوّف و شیوهٔ جوانمردان و راه و رسم ملامتیان را که برگزینیم و در آن سه مذهب دیگر به جستجو بپردازیم، عناصری از این اصول را در آن سه مذهب دیگر به روشنی خواهیم یافت؛ مثل چهار تابلو رنگی که یک طرح از یک پیکره یا منظره را ارائه کنند ولی هر یک از نقاشان، در ترکیب رنگ خویش یکی از رنگ‌های اصلی را پُرمایه‌تر گرفته باشد. ما آن پیکره را از دور که می‌بینیم یکی است ولی از نزدیک وَجْهِ غالبِ رنگ‌ها را متفاوت می‌بینیم.

اگر به زبان رنگ و سمبولیسم رنگ‌ها بخواهیم این چهار جریان عظیم دوران‌ساز نیمهٔ دوم قرن سوم را بنگریم، می‌توانیم بگوییم که در مذهب ملامتیّه «اخلاص» رنگ اصلی است ودر آیین فتوّت رنگ «مردم دوستی و ایثار» پُررنگ‌تر است و در راه و رسم تصوّف جانب جمال‌شناسانه و «نگاه هنری به اِلاهیّات»، صبغهٔ آشکارتری دارد و در مذهب محمّد بن کرام نظریهٔ ولایت عرفانی «شکل و شمایل سیاسی» آشکارتری را در برابر چشمان ما قرارمی‌دهد.[۲۲]

این جریان‌های بزرگ روحی، هر چهار دارای صبغهٔ اسلامی است و هر چهار زاهدانه و هر چهار با رنگ و بوی عرفانی؛ چندان که عمل به هر چهار، در دایرهٔ یک مذهب کلامی و یک مذهب فقهی قابل اجرا بوده است؛ برای مثال می‌توانسته است کسی هم صوفی باشد، هم ملامتی و هم اهل فتوّت و هم بر مذهب کرامیّه[۲۳] وهم حنفی در فقه، اگرچه کرامیّه تا مدتی فقه ویژهٔ خود را داشته‌اند[۲۴] ولی در دوره‌های بعد غالباً در فقه پیرو

---

۲۲) هم محمّد بن علی حکیم ترمذی (متوفی حدود ۲۸۵) بر مسألهٔ ولایت تکیه و تأکید خاص داشته و هم ابن عربی که شارح آراء اوست. امّا نظریهٔ ولایت اتباع محمّد بن کرام با مسائلی سیاسی و اقتصادی گره‌خوردگی داشته است. دربارهٔ نظریهٔ ولایت حکیم ترمذی بنگرید به ختم الأولیاء، محمّد بن علی حکیم ترمذی، تحقیق عثمان یحیی، بیروت، المطبعة الکاثولیکیة، ۱۹۶۵ و نیز

The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism, Bern Radtke and John O'Kane, Curzoo Press 1996.

۲۳) برای تلاقی تصوّف و ملامت نیازی به آوردن شاهد نیست با این‌همه به صفحات ۹۸-۱۰۵ الملامتیّه، از ابوعبدالرحمن سُلَمی، مراجعه شود نیز دربارهٔ رابطهٔ فتوّت و تصوّف مراجعه شود به کتاب الفتوه، سُلَمی؛ و تلخیصی که ما درکتاب حاضر از آن کتاب داده‌ایم، فصل۲۳.

۲۴) در خراسان قرن چهارم مذهب شافعی با تصوّف گره‌خوردگی بیشتری داشته است و اهل اعتزال که عقل‌گرای بوده‌اند و با تصوّف خصومت می‌ورزیده‌اند، بیشتر، در فقه پیرو امام ابوحنیفه بوده‌اند. مراجعه‌شود به اسرارالتوحید، ۱/۲۴-۲۰ و تعلیقات همان کتاب هشتاد و چهار تا هشتاد و شش و نیز ترجمهٔ تاریخ یمینی، ۹۶-۳۹۴.

ابوحنیفه شده‌اند زیرا این دو مذهب از لحاظِ فقهی بسیار نزدیک به هم بوده‌اند.[۲۵]

همین چهار جریان روحی که این قدر به هم، در عمل نزدیک بوده‌اند، از نیمهٔ دوم قرن چهارم به بعد تغییرات شگفت‌آوری را در درونِ خود پذیرفته‌اند که در قرن هفتم و هشتم به صورتی درآمده‌اند که گر تو ببینی نشناسیش باز:

از درون مذهبِ ملامت، جریان قلندری و شاخه‌های عجیب و غریب‌اش سرچشمه گرفته که به تدریج با تحولات آن آشنا می‌شویم و آیین فتوّت چشم‌اندازهای سیاسی و فرهنگی جدیدی بخود گرفته که با آن اصول اَوَّلیّه‌اش کمتر پیوندی داشته است.[۲۶] مذهب محمّد بن کرام اندک اندک، در دیگر شاخه‌های زهد و تصوّف خراسان مستهلک شده و آخرین نشانه‌های حضور کمرنگ و تاریخی‌اش را در اواخر قرن ششم می‌توان مشاهده کرد.[۲۷] تصوفِ خراسان ــ یا تصوفِ بایزید و اتباع او ــ نیز از عصر مغول به بعد بسیاری از جوانب خلاّق و هنری‌اش را از دست داده و در عمل بازیچهٔ تکرار مکررات و لفّاظی و عبارت‌پردازی‌های سست و ناتندرست شده و با ظهور محیی‌الدین بن عربی (۵۶۰-۶۳۸) جز در ادب منظوم بعضی نوابغِ شعر از قبیل حافظ؛ هیچ حضور برجسته‌ای ندارد[۲۸]، و بهتر است بگوییم مثل مجموعهٔ شطرنج، ابزاری شده است در دستِ خلّاقیتِ شاعران کوچک و بزرگ قرن هفتم به بعد.[۲۹]

---

۲۵) کرامیّه در آغاز فقهِ ویژهٔ خود را داشته‌اند و بعدها فقهِ حنفی را پذیرفته‌اند و در خراسان قرن چهارم پیوستگی مذهب کرامیّه و فقه حنفی امری است محسوس و نیازی به شواهد خاص ندارد در باب فقه ویژهٔ کرامیّه مراجعه‌شود به اُلتُحَفُ في الفتاوی، ابوالحسن علی بن الحسین السُّغدی (متوفی ۴۶۱ در بخارا) چاپ دکتر صلاح‌الدین الناهی، بغداد مطبعةالارشاد ۷۵-۱۹۷۶ و دربارهٔ این کتاب و ارتباط آن با فقه کرامیّه مراجعه شود به:
A. ZYSOW: <Two Unrecognized Karrami Texts> in *Journal of the American Oriental Society* 108. 4 (1988) pp. 577-87.

۲۶) دربارهٔ پیوستگیِ سیاسی آیین فتوت در قرن ششم و حکومت بغداد مراجعه شود به کتاب الفتوه، ابن‌المعمار، صص۴۸-۱۴۷ و ۲۳۹ و ۲۴۷.

۲۷) درین باره مراجعه شود به مقالهٔ ما با عنوان «روابط شیخ جام با کرامیانِ عصرِ خویش» در مجلهٔ دانشکده ادبیّات و علوم انسانی دانشگاهِ تربیتِ معلّم (دورهٔ جدید، سال دوم شمارهٔ ۶-۷-۸ پاییز ۱۳۷۳ ـ بهار ۱۳۷۴) یادنامهٔ استاد عبّاس زریاب خویی صص۵۰ - ۲۹.

۲۸) ابن‌عربی در ادبیّات خلاّق و برجستهٔ زبان فارسی، به‌ویژه در شعرفارسی، تأثیر چندانی ندارد بهترین بیان منظوم آراء او در زبان فارسی گلشن راز، شبستری است و در دیوان شاعرانی از نوع شاه‌نعمت‌الله ولی و جامی نیز جای مفاهیم و مصطلحاتِ او رانمی‌توان نادیده‌گرفت.

۲۹) پارادایم‌های تصوّف ابن عربی، به ویژه در زبان شعر، مثل مهره‌های شطرنجی است که اسب و شاه و فیلِ آن هر طرف که بخواهند حرکت می‌کنند و بازی هیچ قاعده‌ای ندارد.

هر یک از این چهار جریان روحی خراسان در نیمهٔ دوم قرن سوم مسیر خود را تا قرن‌ها بعد ادامه دادند: تصوّف در شاخه‌های گوناگون و مکاتب رنگارنگ راهِ خود را ادامه داد[۳۰] و تقریباً سراسرِ عالم اسلامی را زیر سلطهٔ خود درآورد و می‌توان گفت که هیچ حرکتی از حرکت‌های روحی در اسلام، میدانی به وسعت میدان تصوّف نداشته است. در کنار تصوّف آیین فتوّت هم در محدودهٔ کوچکتری، همچون شبحی و سایه‌ای در کنار تصوّف اکثر سرزمین‌های اسلامی را در نوردید و فتح کرد به‌گونه‌ای که هنوز هم بقایای کمرنگ آن را تا نیم قرن قبل در صورت‌های مختلف در ایران و آسیای صغیر و دیگر سرزمین‌های اسلامی می‌توان دید.[۳۱] جنبش ملامتیّه در شکل ملامتی و بعد در صورت آیین قلندر ــ اگرچه با انحرافی اصولی از مبانی بنیادگذاران آن ــ تا عصرِ صفوی وشاید هم پس از آن ادامه یافت و اگر تنها به عنوان و نام «قلندر» اکتفا کنیم می‌توانیم بگوئیم که تا قرن اخیر در شبه‌قارهٔ هند[۳۲] همچنان زنده و فعال بوده است. تنها جریان کرامیّه بود که به علّت تصریح در مقاصد سیاسی و مطالبات اجتماعی خود، پس از یک آزمایش کسبِ قدرت در خراسان اواخر قرن چهارم، از صحنه خارج شد و هنوز قرن ششم به پایان نرسیده بود که اندیشهٔ کرامی‌گری غباری شد و از میان برخاست.[۳۳]

از برکتِ شعر و هنر حافظ، کلماتی مانندِ رند و قلندر، بویژه تعبیر «رندان قلندر» در ذهنِ خوانندهٔ ایرانی و هر کس که در پرتوِ خلاقّیت هنری حافظ لحظه‌هایی را گذرانده باشد، به صورتی درآمده است که مفاهیمی مانندِ «مرد خدا» و «مرد کامل» و «انسان کامل» و «ولی» و حتی برتر ازین‌گونه مفاهیم را تداعی می‌کند. بیشتر خوانندگانِ شعر حافظ، تصّوری رازآمیز و ملکوتی از تعبیر «رندان قلندر» دارند و هرگز نمی‌توانند باور کنند که این دو واژه در آغاز چه معانی پست و نازلی داشته‌اند و از رهگذرِ تخیّل شاعرانی همچون سنائی و عطار و مولوی و حافظ، به این مرتبه از تعالی رسیده‌اند که بی‌هیچ گمان در هیچ زبانی، معادلی برای آنها نمی‌توان یافت و جز انتقالِ عینِ این کلمات و نگاشتنِ شروح و تفسیرهای فراوان بر آنها، راهی برای ترجمهٔ این تعبیرات وجود ندارد.

---

۳۰) نگاه کنید به:
The Sufi Orders in Islam, by Spencer J. Trimingham, Oxford University Press. 1973.

۳۱) نگاه کنید به: «گروه فتوّت کشورهای اسلامی و...» از فرانتس تیشنر در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیّات دانشگاه تهران، دورهٔ چهارم (۱۳۳۵) شمارهٔ دوم ۹۴-۷۶.

۳۲) بنگرید به فصل ۲۸، کتاب حاضر.

۳۳) ترجمهٔ تاریخ یمینی، ۶-۳۹۴.

اعمّ اغلبِ مفاهیم عرفانیِ شعر فارسی قابل ترجمه به هیچ زبانی نیست و بسیاری از ابیات حافظ را به هیچ زبانی جز زبانِ فارسی نمی‌توان اداکرد، مثلاً همان مصراع :

به می سجّاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید

در نخستین غزلِ دیوان حافظ، اگر صدها صفحه شرح بر آن نگاشته شود، باز هم قابل انتقال به هیچ زبانی نیست.[۳۴] در میان واژگانِ ویژهٔ شعرِ عرفانی فارسی، بخصوص در ساختارِ غزلِ حافظ، کلمهٔ «رند» و «قلندر» و «رندان قلندر» امتیازاتی دارند که دیگر مفاهیم و تعبیرات عرفانی از آن بی‌بهره‌اند. اگر رند و قلندر و مجموعهٔ پیرامونیِ آن را از شعر حافظ بگیریم، چنان می‌نماید که خورشید را از منظومهٔ شمسی بیرون آوریم، نظمی و نظامی از خلّاقیّت هنری و جهان‌بینیِ عرفانی ــ که بر سراسرِ دیوان حافظ حاکم است ــ از هم فرو می‌پاشد و دیگر چیزی به نامِ هنر حافظ نخواهیم داشت.

یکی از دشوارترین مسائل نزدِ محققانِ تاریخِ تصوّف، فرض و تصوّرِ نقطه‌ای است، به نام «نقطه آغازِ تصوّف». چنین نقطه‌ای وجودِ علمی و تحقیقی ندارد[۳۵] زیرا مفهوم تصوّف مفهومی است شناور و به تعبیر قدما ذاتِ مراتبِ تشکیک. امّا اگر چیزی به نام «تصوّف خراسان» مفهوم علمی داشته باشد، که بی گمان دارد، و اگر بپذیریم که بایزید برجسته‌ترین چهرهٔ تصوفِ خراسان در نیمهٔ دوم قرن سوم است، دور از روش علمی نخواهد بود که بایزید و حلقهٔ پیرامونیان بایزید را، آغازِ دورهٔ تشخّصِ جریانی که تصوّف خراسان نامیده می‌شود به حساب آوریم.

پیش از بایزید، صوفیان بزرگی از خراسان برخاسته‌اند، که اگر طبقاتُ الصوفیهٔ ابو عبدالرحمن سُلَمی را سندی تاریخی برای مقالات و مقامات ایشان فرض کنیم، باید از ابراهیم ادهم بلخی و شقیقِ بلخی و فُضَیلِ عیاض مَروزی و بشرِ حافیِ مروزی، قبل از او یاد کنیم ولی آنچه در حالات و مقامات این‌گونه عارفانِ خراسان وجود دارد[۳۶]، بیشتر

---

۳۴) نگاه کنید به: مقالهٔ «در ترجمه‌ناپذیری شعر» در مجلهٔ هستی، دورهٔ دوم، سال سوم، شمارهٔ ۱۱ (پاییز ۱۳۸۱).

۳۵) در اسنادِ کهن و سنتی تاریخ تصوّف غالباً سعی شده است که ظهور شخص یا واقعهٔ معیّنی را نقطهٔ آغاز تصوّف فرض کنند مثلاً جامی در نفحات الأُنس چاپ دکتر عابدی، ۲۸ می‌گوید: «و پیش از وی [ابوهاشم صوفی] بزرگان بودند در زهد و ورع و معاملتِ نیکو... لیکن اول کسی که وی را صوفی خواندند وی بود. و پیش از وی کسی را به این نام نخوانده بودند.»

۳۶) منظور از خراسان در تعبیر «تصوّف خراسان» جانب جغرافیایی آن نیست بلکه طرزِ نگاه و بنیادهای فکری ←

جانبِ «زهد» است تا «تصوّف»، اگرچه مرزی علمی میان «زهد» و «تصوّف» وجود ندارد. امّا اگر بپذیریم که «عرفان و تصوّف نگاهِ هنری و جمال‌شناسانه به اِلاهیّات و دین است»، این نگاهِ هنری در بایزید پررنگ‌تر و شاخص‌تر خود را نشان می‌دهد و هرکس مقالات و مقامات بایزید را با مقالات و مقامات آن دسته از اصحاب زهد و تصوّف مقایسه کند، در همان نگاه نخستین، متوجه می‌شود که در بایزید آن «نگاه هنری به اِلاهیّات» بسیار چشم‌گیرتر و پُر رنگ‌تر خود را آشکار می‌کند.[۳۷] با چنین استدلالی می‌توان پذیرفت که یکی از مراحلِ تکاملِ تصوّف ایران و اسلام، بویژه آنچه تصوّف خراسان نامیده می‌شود، دورهٔ بایزید است. ظهورِ او ــ با آن مجموعهٔ شگفت‌آورِ «شطح»های هنری و «رفتار»های دور از هنجارِ عصر ــ در نیمهٔ دوم قرن سوم، خواه ناخواه نقطهٔ عطفی است در تاریخ عرفانِ اسلام و ایران.

سُلَمی که بزرگترین و دقیق‌ترین مورّخ تصوّف در قرن چهارم است، صوفیانِ قلمرو جغرافیایی اسلام را تا اواخر قرن چهارم یعنی حدود ۳۷۰ هجری، در پنج طبقه دسته‌بندی کرده است. او برای این طبقه‌بندی هیچ معیارِ علمی و مشخصّی را به دست نداده است ولی در نگاه کُلّی می‌توان گفت که نوعی نگرش زمانی را تا حدودی، در نظر گرفته و طبقهٔ اول را که از فضیل عیاض (متوفی ۱۸۷) آغاز می‌شود و به ابوتراب نخشبی (متوفی ۲۴۵) ختم می‌گردد در فاصلهٔ هفتاد-هشتاد سال، جای داده است ولی طبقهٔ پنجم را که با ابو سعیدبن‌الأعرابی (متوفی ۳۴۱) آغاز می‌شود و به محمّد بن احمد بن فرّا (متوفی ۳۷۰) پایان می‌پذیرد، در حدود سی سال رده‌بندی کرده است.[۳۸]

در طبقه‌ای که بایزید در آن قرار دارد، یعنی طبقهٔ اولی، ما با چهره‌های برجسته‌ای از

← و راه و روشی است که ابن مجموعه در سلوک داشته‌اند همان چیزی که از بایزید و اندکی قبل از او شروع می‌شود و در عصرِ جلال الدین مولوی به اوجِ خود می‌رسد و با ظهورِ ابن عربی و شیوهٔ عرفانی او روی در ضعف گذارد. در باب تصوّف خراسان بنگرید به

Fritz Meier: "Khorāsān and the End of Classical Sufism", in *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, translated by John O'Kane with editorial assistance of Bernd Radtke Brill 1999, pp. 189-219.

درین چشم‌انداز، عین‌القضاتِ همدانی و شمسِ تبریزی و امثال ایشان که برخاسته از مغربِ ایران‌اند، جزء مجموعهٔ تصوّف خراسان به شمار خواهند آمد.

۳۷) دربارهٔ وَجْهِ هنری و جمال شناسانهٔ تصوّف بایزید بنگرید به دفتر روشنایی و نیز کتاب النّور، چاپ شده در شطحات الصوفیه، از دکتر عبدالرحمن بَدَوی.

۳۸) طبقات الصوفیه، ابوعبدالرحمن سُلَمی، چاپ نورالدین شریبه، ۴۲۷-۵۱۷.

نوع ذوالنون مصری، ابراهیم ادهم، شقیق بلخی، حاتم اصمّ، احمد بن خضرویه، یحییٰ معاذ رازی، ابوحفص نیشابوری، سَهْلِ تُسْتَری و حمدون قصّار و ابوتراب نخشبی و چندین چهرهٔ برجستهٔ دیگر روبروییم.

ازین میان، بجز ذوالنون که مصری است، بقیه همه ایرانی و خراسانی‌اند و خراسان در تقاسیم جغرافیایی ایرانی عهد کهن ــ که در دورهٔ اسلامی نیز ادامه یافته است ــ از بسطام آغاز می‌شود یعنی، بسطام، دروازهٔ خراسان است.[۳۹]

در همین جمعِ عارفانی که سُلَمی آنان را از طبقهٔ بایزید می‌آورد ما با دو تن از پیشاهنگانِ مکتبِ ملامتیان نیشابور برخورد می‌کنیم: ابوحَفْصِ حدّادِ نیشابوری و حمدونِ قصّارِ نیشابوری. مکتب ملامت، ازین دو عارفِ نیشابوری سرچشمه گرفته امّا، پیش از آنها نام بایزید را نیز در حلقهٔ ارباب ملامت نباید از یاد برد. بعضی از قدمای مورّخان تصوّف بایزید را در شمار اصحاب ملامت قرارداده‌اند و این محاسبه بسیار بجاست.

اصول مکتبِ ملامتیّه را، سُلَمی خود، در رسالهٔ بسیار مهمّ «الملامتیّه»اش ــ که خوشبختانه باقی مانده و چاپ شده است ــ موردِ بررسی قرار داده است.[۴۰] و از آنجا که «آیین قلندری» و «راه ملامت» همیشه دو روی یک سکّه بوده‌اند ــ چه در دورهٔ شکوفایی و تعالی آن‌ها، و چه در مراحل پایانی و عهدِ زوال و ابتذالِ چیزی به نام «قلندری» ــ تفکیکِ این دو جریان، کاری است دشوار و محال.

درست است که کلمهٔ «ملامت» از (ولایخا فونَ لَومَة لائم ۵۴/۵) قرآنی، احتمالاً، گرفته شده است[۴۱] و درست است که در مرکزِ تعالیم ملامتیّه، اصلِ «اخلاص» که یک اصلِ اسلامی و قرآنی است، قرار دارد با این‌همه جستجوی ریشه‌های ایرانی بعضی از

---

۳۹) با این‌که بسطام در ناحیهٔ قومِس یا در مرزِ خراسان و قومِس قراردارد، جغرافیانویسان قدیم بسطام را نقطهٔ آغاز و دروازهٔ خراسان می‌دانسته‌اند و به همین دلیل هم بایزید را خراسانی شمرده‌اند مراجعه شود به گفتار جنید دربارهٔ بایزید در تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسون، ۱۳۵/۱ و دربارهٔ این که بسطام دروازهٔ خراسان است بنگرید به مقدمه ما بر دفترِ روشنایی، صص ۳۰-۲۹.

۴۰) بنگرید به رسالهٔ الملامتیّه و الصوفیة و اهل الفتوة، از سُلَمی، تحقیق ابوالعلاء عفیفی، دار احیاء الکتب العربی، قاهره، ۱۹۴۵/۱۳۶۴.

۴۱) دربارهٔ خاستگاهِ قرآنی و دینی نظریّهٔ ملامت بنگرید به الملامتیه سُلَمی و نیز کشف المحجوب، هجویری ۷۸-۶۸؛ تهذیب الأسرار، خرکوشی، ۳۹-۴۳؛ و المجالس، نسخهٔ کتابخانهٔ آیةالله مرعشی، قم، به شمارهٔ 3515، ورق ۲۶۰.

نشانه‌های قلندری و ملامت، چندان هم، خیالی و وهمی نخواهد بود.[۴۲]

اگر بپذیریم که این نظریّهٔ ملامت، با تمام اجزای آن، محصولِ تأمّل در مسألهٔ اخلاص باشد، و هیچ عنصرِ غیراسلامی در آن وجود نداشته باشد، باز باید پذیرفت که در کنارِ این نظریّهٔ ملامت چیزی در اعماق جامعه وجود داشته است که بعدها نام «قلندری» به خود گرفته و شکوفائیِ خود را مدیونِ همین آمیزش با نظریّهٔ ملامت است.

برای فهم نظریّهٔ ملامت از آوردن یک داستان بسیار مشهور ناگزیریم: عطّار این روایت را در تذکرة الاولیاء به بیانی دلکش عرضه داشته است: نقل است که در نشابور، بازرگانی کنیزکی ترک داشت به‌هزار دینار خریده و غریمی داشت در شهری دیگر. خواست که به‌تعجیل برود و مالِ خود از وی بستاند و در نشابور بر کس اعتماد نداشت که کنیزک را به‌وی سپارد. پیشِ بوعثمانِ حیری[۴۳] آمد و حال بازنمود. بوعثمان قبول نمی‌کرد. شفاعت بسیار کرد و گفت: در حرمِ خود او را راه ده که هرچه زودتر بازآیم. القصه، قبول کرد. آن بازرگان برفت. بوعثمان را نظر بر آن کنیزک افتاد و عاشقِ او شد. چنانک بی‌طاقت گشت. ندانست که چه کند، برخاست و پیشِ شیخ خود ابوحفصِ حدّاد[۴۴] رفت. ابوحفص او را گفت: «ترا به ری می‌باید رفت پیشِ یوسف بن الحسین[۴۵].» بوعثمان در حال عزمِ عراق کرد. چون به‌ری رسید، مقامِ یوسفِ حسین پرسید. گفتند: «آن زندیقِ مباحی را چه کنی؟ تو اهلِ صلاح می‌نمایی. ترا صحبتِ او زیان دارد.» ازین نوع چندی بگفتند. بوعثمان از آمدن پشیمان شد. بازگشت. چون به‌نشابور آمد، بوحفص گفت: «یوسفِ حسین را دیدی؟» گفت: «نه.» گفت: «چرا؟» حال بازگفت که شنیدم که او مردی چنین و چنین است، نرفتم و باز آمدم. بوحفص گفت: «بازگرد و او را ببین.» بوعثمان بازگشت و به‌ری آمد. و خانهٔ او پرسید. صد چندان دیگر بگفتند. او گفت: «مرا

---

۴۲) مراجعه شود به فصل‌های ۵-۸ کتاب حاضر.

۴۳) دربارهٔ او بنگرید به طبقاتُ الصوفیّه، سُلَمی، ۱۷۰، حلیة الأولیاء، ۲۴۴/۱۰ و صفة الصفوة، ۱۰۳-۴/۴ و کشف المحجوب، هجویری، ۶۹-۱۶۶ و تعلیقاتِ اسرار التوحید، ۶۶۴/۲. و از همه جا دقیق‌تر و گسترده‌تر در:
Richard Gramlich: *Alte Vorbilder des Sufitums*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1995, Zweiter teil. s. 175-247.

۴۴) دربارهٔ او بنگرید به طبقاتُ الصوفیّه، سُلَمی، ۲۲-۱۱۵ و تذکرة الأولیاء، ۸۵/۲-۵۷ و صفة الصفوة، ۱۱۸/۴.
R. Gramlich: *Ibid*, 113-153.

۴۵) دربارهٔ او بنگرید به حلیة الأولیاء، ۴۲/۱۰-۲۳۸ و رسالهٔ قشیریّه ۲۴ و نیز تذکرة الاولیاء، ۲۲/۱-۳۱۶.

مهمّی است پیشِ او» تا نشان دادند. چون به‌درِ خانهٔ او رسید پیری دید نشسته پسری اَمْرَد در پیشِ او، صاحب جمال و صراحی و پیاله‌ای پیشِ او نهاده و نور از روی او می‌ریخت. درآمد و سلام کرد و بنشست. شیخ یوسف در سخن آمد و چندان کلماتِ عالی بگفت که بوعثمان متحیّر شد. پس گفت: «ای خواجه! از برای خدای با چنین کلماتی و چنین مشاهده‌ای، این چه حال است که تو داری؟ خَمْر و اَمْرَد!» یوسف گفت: «این اَمْرَد پسرِ من است و قرآنش می‌آموزم و درین گلخن صراحیی افتاده بود، برداشتم و پاک بشستم و پرآب کردم که هرکه آب خواهد باز خورد که کوزه نداشتیم.» بوعثمان گفت: «از برای خدای چرا چنین می‌کنی تا مردمان می‌گویند آنچه می‌گویند؟» یوسف گفت: «از برای آن می‌کنم تا هیچ کس کنیزکِ ترک به‌معتمدی به‌خانهٔ من نفرستد.» بوعثمان، چون این شنید، در پای شیخ افتاد و دانست که این مرد درجه‌ای بلند دارد.[۴۶]

داستان‌هایی از این‌گونه و زهد و اخلاصی ازین دست، اندک اندک، در محیط اجتماعیِ «ریازدهٔ» ایران و اسلام، میدان بسیار خوبی برای تبلور داشته است. همین‌گونه حکایات و وجود آن گونه زاهدان راستین فضایی به وجود آورده است که توده‌های وسیعِ مردم ــ که از ریای حاکم بر جامعهٔ اسلامی، ریای خلفا و علمای دین و زُهاد و واعظان ــ به تنگ آمده بودند، هر چه بیشتر در ستایش این اصحابِ ملامت کوشاتر شوند و هرچه زاهدان بر میدانِ ریای خویش افزوده‌اند، از سوی دیگر عامهٔ مردم و اصحاب فکر، بویژه شاعران عارف، بر ستایش نقطهٔ مقابل ریا ــ که مذهب ارباب ملامت است ــ افزوده‌اند. این مسابقهٔ «ریا» و «اخلاص» یا «زهدِ آشکارا» از سویی و «ملامت» از سویی دیگر، مادّهٔ مستعدی شده است که تخیّل هنرمندان جامعه دربارهٔ آن روز به روز فعّال‌تر شود و قهرمانانی تخیلّی از اصحاب ملامت و قلندریان بسازد، و آنها را رویاروی زاهدان ریایی قراردهد. این خلّاقیّت هنری که تمامِ کوششِ خود را وقفِ نکوهشِ «زهد» و ستایش راه و رسم «ملامت» کرده است از همان قرنِ چهارم در ادب منظوم فارسی خود را آشکار می‌کند. وقتی ابوسعید ابوالخیر، از میراث استادان و مشایخِ خویش، می‌خوانده است که:

ما را به جز این جهان، جهانی دگر است جُز دوزخ و فردوس مکانی دگر است

۴۶) تذکرة الأولیاء، ۱/۳۲۰-۳۱۹.

قلاّشی و عاشقی، سرِ مایهٔ ماست قُرّائی و زاهدی جهانی دگر است[۴۷]

یا

در راه یگانگی نه کفراست و نه دین یک گام زخود برون نِه و راه ببین
ای جان و جهان تو راهِ اسلام گزین با مارِ سیه نشین و با خود منشین[۴۸]

ستایش «قلاّشی و عاشقی» در مقابل «قُرّائی و زاهدی» در رباعیِ نخستین و نکوهشِ با خود نشستن و خویشتن‌پرستی ــ که سیرهٔ زاهدان و قُرّایان است ــ در رباعیِ دوم، نشانه‌های آغازی ظهورِ ادبیّات ملامتی و قلندری در قرنِ چهارم است[۴۹] که چهارصد سال بعد در دیوان حافظ تبدیل شده است به ابیاتی ازین دست:

بر درِ میکده رندانِ قلندر باشند که ستانند و دهند افسرِ شاهنشاهی
خشت زیر سر و بر تارکِ هفت‌اختر پای دستِ قدرت نگر و منصبِ صاحب‌جاهی[۵۰]

یا:

زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است عشق کاری است که موقوفِ هدایت باشد[۵۱]

آنچه مجموعهٔ ادبیاتِ ملامتی و قلندری را تشکیل می‌دهد و ما جای دیگر به تفصیل دربارهٔ ویژگی‌های آن سخن گفته‌ایم اوجِ ادبیاتِ زبان فارسی است و خورشید منظومهٔ شمسیِ این جهان‌بینی.

دربارهٔ ملامتیّه در طولِ تاریخ چند نکتهٔ تکراری در متونِ ادب عرفانی آمده است که همه جا همان را تکرار کرده‌اند و مشهورترین آنها سخن صاحب عوارف‌المعارف است در قرن ششم که بر دستِ عبدالرحمان جامی، در قرن نهم، عامّه‌پسندتر و مشهورتر شده است و خلاصهٔ آن در چند سطر این است که «ملامتیّه» جماعتی باشند که در رعایتِ معنیِ اخلاص و محافظتِ قاعدهٔ صدق، غایتِ جهد مبذول دارند. در اخفایِ طاعات و کَتمِ خیرات، از نظرِ خلق، مبالغت واجب دانند با آنکه هیچ دقیقه از صوالح اعمال مهمل نگذارند و تمسّکِ به جمیعِ فضایل و نوافل از لوازم شمرند. و مشربِ ایشان ــ در کُل اوقات ــ تحقیقِ معنیِ «اخلاص» بود و لذّتشان در تفرّدِ نظرِ حق به‌اعمال و احوالِ ایشان و

---

۴۷) اسرار التوحید، ۳۲۹/۱. ۴۸) همانجا، ۳۲۸/۱.

۴۹) ابوسعید ابوالخیر خود تصریح کرده است که آن‌چه شعر بر زبان او رفته است سرودهٔ استادان و مشایخ اوست درین باره مراجعه شود به حالات و سخنان ابوسعید، ۷۹ و نیز اسرار التوحید ۲۰۲/۱ مقدمهٔ همان کتاب صد و پنج ـ صد و بانزده. ۵۰) دیوان حافظ، ۳۳۷. ۵۱) همانجا، ۱۰۸.

همچنان که عاصی از ظهورِ معصیت برحذر بود، ایشان از ظهورِ طاعت ــ که مَظَنّهٔ ریا باشد ــ حذر کنند تا قاعدهٔ اخلاص خلَل نپذیرد. بعضی گفته‌اند: «الملامَتیُّ هُوالّذی لایُظهِرُ خیراً و لا یُضمِرُ شراً»[۵۲]

جامی پس از نقل این سخنان، نقدی بر احوال ایشان دارد که در مجموع ناظر است بر این جنبه از رفتار ایشان که به هر حال اینان، خواهی نخواهی، هنوز خلق را در نظر دارند. همین که می‌خواهند نیکی‌های ایشان از خلق پنهان بماند، دلیل این است که توجّهی به خلق دارند. جامی معتقد است که صوفیهٔ عهدِ نخستین، چنان مستغرق در حق بوده‌اند که از وجودِ خلق آگاهی نداشته‌اند تا به نظر خلق چه رسد. در مجموع جامی ملامتیان را با همه ستایشی که ازیشان می‌کند، موردِ نوعی نقد قرارمی‌دهد و پایگاه ایشان را فروتر از صوفیان اصیل می‌داند. با استفاده از تعبیرات قرآنی، جامی، ملامتیان را مصداقِ مخلِص (به کسرِ لام) در تعبیرات قرآنی می‌داند[۵۳] و صوفیانِ اصیل را مخلَص (به فتح لام) همان چیزی که در تعبیر مولانا امتیازِ مُخلِص و مُخلَص است:

ساعتی کافر کند صدّیق را ساعتی زاهد کند زندیق را
زانک مخلِص در خطر باشد ز دام تا ز خود خالص نگردد او تمام
زانک در راه است و رهزن بی‌حد است آن رهد کو در امانِ ایزد است
آینه‌ی خالص نگشت او مخلص است مرغ را نگرفته است او مُقنِص است
چون که مخلَص گشت مخلِص باز رَست در مقام امن رفت و بُرد دست[۵۴]

۵۲) نفحاتُ الأُنس، ۶.

۵۳) دربارهٔ تقابُل مخلِص و مخلَص مراجعه شود به سُلَمی، تفسیر حقایق ۱۰۷/۱ و تعلیقاتِ حالات و سخنان ابوسعید، ۱۲۷ و مثنوی، ۳۱۸/۱.

۵۴) مثنوی، چاپ نیکلسون، ۳۱۸/۱.

۲) معنای واژهٔ قلندر*

نخستین بحثی که پیش می‌آید بحث بر سرِ کلمهٔ «قلندر» است. تا آنجا که اطلاع دارم، تمام پژوهشگرانی که در باب قلندر و قلندریّه بحث کرده‌اند[1]، همه و همه، «قلندر» را

---

* برای پیشینهٔ بحث‌های ما در باب این کلمه ← گزیدهٔ غزلیات شمس، تهران ۱۳۵۲، ص۲۵۳؛ و دایرة المعارف فارسی، زیر نظر دکتر غلامحسین مصاحب، تهران ۱۳۵۶، ج۲، در کلمهٔ «قلندر»؛ نیز تعلیقاتِ مختارنامه، عطار، چاپ اول، توس، تهران ۱۳۵۸؛ صص۲۹۱-۲۹۲ و چاپ دوم، سخن، تهران ۱۳۷۵، صص۲۳۱-۲۳۲؛ تعلیقات اسرارالتوحید، ۵۱۰/۲، آگاه، تهران ۱۳۶۶؛ تازیانه‌های سلوک، آگاه، تهران ۱۳۷۲، ۲۷۰؛ در اقلیم روشنایی، آگه، تهران ۱۳۷۳، صص۱۶۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۴۳؛ مفلس کیمیافروش، سخن، تهران ۱۳۷۳، ص۳۲؛ زبور پارسی، آگه، تهران ۱۳۷۸، صص۲۶۱، ۲۸۴، ۳۱۲؛ و تعلیقات منطق الطیر، سخن، تهران ۱۳۸۳، صص۷۱۸-۷۲۲.

1) Mahammad Tagi Ahmadi, "Who is a Qualandar?" in *Journal of Indian History (JIH) 3* (1955), pp. 155-170.

که پاسخی است به مقالهٔ پروفسور محمّد حبیب در مقالهٔ

"Chishti Mystic Records of the Sultanate Period", in *Medieval India Quarterly*, vol. I, No. 2.

هر دو مقاله بر محور عبارات فرهنگهای فارسی نوشته شده است که قلندر را از کلندر (چوبی که در پس در اندازند و ...) گرفته‌اند. از آنجا که مقالهٔ نخستین این یادداشت تنها مقالهٔ مستقل درین باره بود به آن اشاره شد وگرنه مطلبی در آن وجود ندارد. استاد فریتز مایر که در مطالعات عرفانی اسلام و ایران کوششهای ارجمندی داشته نیز به دلیل اینکه همین فرض را پذیرفته بوده و قلندر را «شخص» در نظر آورده تمام بحثش بی‌نتیجه است. البته تردید او در باب انتساب شعرِ یوسف عامری به قرن پنجم و عدم اطمینان به سخن عین‌القضات درین گونه موارد احتیاطی است کاملاً قابل توجیه. ← ابوسعید ابوالخیر، حقیقت و افسانه، ترجمهٔ مهرآفاق بابیوردی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۵. متأسفانه استاد مایر انتساب قلندرنامه به خواجه عبدالله انصاری را نیز جدّی گرفته است با اینکه خود اشارت کرده که محمّد سعید الأفغانی در کتابِ خود عبدالله الأنصاری الهروی، دار الکتب الحدیث، بی‌تا، صص۱۱۵-۱۱۷، تنها کسی بوده است که در انتساب قلندرنامه به خواجهٔ انصاری تردید کرده است در صورتی که استاد ریتر هم، بنا بر نقل استاد مایر، درین مسأله تردیدی ←

شخص فرض کرده‌اند[۲]، همان‌گونه که «عارف» یا «صوفی» یا «رند» را ــ حال آن که قلندر تا قرن هفتم اسمِ مکان بوده است و افرادِ منسوب به آن مکان را «قلندری» می‌گفته‌اند و قلندر خود جایی بوده است مثلِ مسجد یا میخانه یا مدرسه.

نخستین جایی که این کلمه به کار رفته، ظاهراً، یک رباعیِ عامیانهٔ قرن چهارم است که ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰) آن را می‌خوانده است:

من دانگی و نیم داشتم حبّهٔ کم　　دو کوزه نبی خریده‌ام پارهٔ کم
بر بربطِ من نه زیر مانده‌ست و نه بم　　تا کی کوی قلندری و غم غم[۳]

و از آنجا که این شعر از نوعِ شعر رسمی و «ادبی» نیست و از مقولهٔ فلکلورِ عصر بوده است باید روزگاری قبل از نیمهٔ اول قرن پنجم که بوسعید آن را می‌خوانده است پدید آمده باشد تا در روزگار او جزءِ حراره‌های عامیانه و ترانه‌های مردم‌پسند شده باشد.[۴] اگر به داستانی که در اسرار التوحید[۵] آمده و در خلالِ آن داستان این شعر نقل شده است توجّه

← نکرده است.

H. Ritter, "Philologika VIII" *Der Islam* 22, 1934, 99

و نیز پروفسور لازار هم به نقل استاد مایر دربن باره تردیدی نداشته است. جای شگفتی ست که استاد مایر در پایان حاشیهٔ شمارهٔ ۱۵۵، صص۵۷۲-۵۷۳، بعد از تلخیص فشرده‌ای از قلندرنامهٔ منسوب به انصاری نتیجه می‌گیرد که «این رساله از لحاظِ قدمتِ لغوی و نهضت قلندری از اهمیتِ ویژه‌ای برخوردار است.» ولی در پایان نتیجه‌گیری احتیاط علمی را از یاد نمی‌برد و می‌گوید «تعیین ارزش این رساله از نظر تاریخ علوم با محدودیت‌های زیادی روبه‌روست.» (همانجا، ۵۷۳).

۲) قدیم‌ترین فرهنگهایی که کوشیده‌اند کلمهٔ قلندر را معنی کنند آن را برابرِ با کلندره گرفته‌اند و در معنیِ کلندره گفته‌اند: مردی بشکوه و قوی باشد (لغت فرس اسدی، تصحیح اقبال، ۴۲۸؛ و صحاح الفرس، چاپ طاعتی، ۲۸۷) و مردی قوی بود و محکم (فرهنگ اسدی، نسخهٔ نخجوانی) و تنها شاهدی که برای آن نقل شده است این بیتِ منجیک است، منقولِ در لغتِ فرس:

داری کنگی کلندره که شب و روز　　خواجهٔ ما را ز ... دارد خشنود

در تمام این عبارات و در شعرِ منجیک کلندره منسوب است به کلندر؛ مردِ بشکوه و محکم و قوی که منسوب است به کلندر بنابرین در کلمهٔ قلندر/کلندر شخص لحاظ نشده است. آن که معنی شخص دارد کلندره/ قلندری است و هرکس اندکی دستورِ تاریخی زبانِ فارسی را آموخته باشد می‌داند که ه‌ی آخر کلندره ه‌ی نسبت است. مانندِ یک‌ساعته، دوروزه، دونفره، هرساله در فارسیِ معاصر، و نیز آدینه (آذین+ه) و فوشنجه (منسوب به فوشنج، شهری در خراسان) در فارسیِ کهن. ۳) اسرار التوحید، ۷۳/۱.

۴) البته نباید این نکته را فراموش کرد که، به دلیل شعردوستی و شعربارگیِ بوسعید، احتمال آن هست که وی شعری را که در همان سال سروده شده در حفظ داشته باشد و بخواند. با پیدا شدنِ مقاماتِ او دانستیم که او شعرِ شاعری مانند منوچهری را، که فاصلهٔ سال وفاتِ او (۴۳۲) با سال وفات بوسعید (۴۴۰) حدود هشت سال بوده، در حفظ داشته و در جمع می‌خوانده است. ← چشیدن طعم وقت، ۲۱۳.　　۵) اسرار التوحید، ۷۳/۱.

کنیم، روشن می‌شود که این ترانه یا حراره از نوعِ بسیار نازل و متداول در میان رنود و اوباش بوده است و ایشی‌نیلی[۶]، که زنی از طبقهٔ اشراف نیشابور بوده، وقتی آن را از دهان دایه‌اش می‌شنود دایه را وادار می‌کند که «برخیز و دهان بشوی. این چه سخنِ دانشمندان و زاهدان باشد؟» و دایه نیز برمی‌خیزد و دهانِ خود را از چنین حراره‌ای می‌شوید.

پس می‌توان زمانِ آن را حتی به اواخر قرن چهارم بُرد. ما می‌دانیم که خوانده شدن این حراره بر زبان بوسعید در نخستین سالهای ورود او به نیشابور بوده است و این سالها باید در حدود سال چهارصد هجری باشد یا اندکی پس از آن.

شاهد دیگری که در آن کلمهٔ قلندر به کار رفته یک رباعی قلندرانهٔ زیباست از شاعری به نام شیخ یوسف عامری که عین‌القضات همدانی (۴۹۲-۵۲۵) آن را نقل کرده است:

در کوی خراباتْ چه درویش و چه شاه — در راهِ یگانگی چه طاعت چه گناه
بر کنگرهٔ عرش چه خورشید و چه ماه — رخسارِ قلندری چه روشن چه سیاه[۷]

اگر به روایت عین‌القضات اطمینان کنیم باید بپذیریم که این شیخ یوسف عامری از مردم نیمهٔ اول قرن پنجم است و اگر بیشتر احتیاط کنیم از حدود نیمهٔ دوم قرن پنجم نمی‌تواند تأخر داشته باشد. گرچه در منابع جدیدتر آن را به نام احمد جام ژنده‌پیل (۴۴۱-۵۳۶) هم نقل کرده‌اند[۸] ولی هرچه باشد به روایت عین‌القضات بیشتر می‌توان استناد کرد.

عین‌القضات در نامه‌ها[۹] نیز این رباعی را نقل کرده است که:

بی دیده رهِ قلندری نتوان رفت — دزدیده به کوی مُدبری نتوان رفت
کفر، اندر خود، قاعدهٔ اسلام است — آسان آسان به کافری نتوان رفت

دربارهٔ دوبیتی منسوب به باباطاهر همدانی[۱۰] همه چیز جای تردید است. آیا او چنین سخنی گفته و اگر گفته اصل سخن او به چه صورتی بوده است:

من آن پیرم که خوانندم قلندر — نه خانم بی نه مانم بی نه لنگر[۱۱]

---

۶) دربارهٔ او ← تعلیقاتِ اسرار التوحید، ۶۸۹/۲. ۷) تمهیدات، عین‌القضات، ۲۲۸.

۸) زنده یاد دکتر علی فاضل در مقدمهٔ مفتاح النجات، چاپ اول، ۲۹.

۹) نامه‌های عین‌القضات، ۳۱۶/۱.

۱۰) آثار منسوب به باباطاهر، بخش لذّت و هنرِ شعر فارسی است و استنادِ تاریخی به آنها فرع بر حل شدن بسیاری مسائل نسخه‌شناسی و فقه اللغه و تاریخ رجال است.

۱۱) قدیم‌ترین سند از شعر باباطاهر، در مجموعهٔ شمارهٔ 2546 موزهٔ قونیه است که در سال ۸۴۸ کتابت شده

قدیم‌ترین سندی که این دوبیتی را به نام او نقل کرده کجاست؟ تقریباً همهٔ کسانی که خواسته‌اند پیشینهٔ این کلمه را در متن‌های کهن جستجو کنند به سراغ یک رسالهٔ منسوب به خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱) رفته‌اند و با اینکه اعم اغلب این پژوهندگان مردمی دانشمند و مطلع از مسائل تصوّف و زبان فارسی بوده‌اند در انتساب این رساله به انصاری کوچک‌ترین تردیدی روا نداشته‌اند.[۱۲] حال آن که اگر کسی مختصر معرفتی نسبت به مسائل سبک‌شناسی نثر فارسی و نسخه‌شناسیِ کتابهای انصاری داشته باشد، کمترین احتمالی در او نخواهد ماند که این رساله بتواند از خواجهٔ انصاری باشد.

در مورد رسالهٔ قلندریّهٔ منسوب به انصاری از هرجا که آغاز کنیم به نتیجهٔ منفی خواهیم رسید. قدیم‌ترین نسخه‌ای که ازین رساله موجود است نسخهٔ کتابخانهٔ مراد مُلّا در ترکیه است به شمارهٔ 1796 به تاریخ ربیع الاول ۸۵۲، که چهار قرن با تاریخِ درگذشتِ او فاصله دارد. جای این پرسش خواهد بود که کسی بپرسد با آن همه شهرت و محبوبیتِ خواجهٔ انصاری درین چهار قرن چرا کوچک‌ترین نشانه‌ای ازین اثر در هیچ جا دیده نشده است با اینکه از کتاب بسیار مفصلی همچون طبقات الصوفیهٔ او ما نسخهٔ مورّخ ۷۶۱ داریم به شمارهٔ 426 نافذ پاشا و در هیچ کتابی نامی از این رسالهٔ قلندریّه چه به نام انصاری و چه به نام دیگری برده نشده است. از دیدِ سبک‌شناسی هرکس با فارسی‌نویسی یا فارسی‌گویی خواجهٔ انصاری کم‌ترین آشنایی داشته باشد می‌داند که این رساله از آثار چندین قرن بعد ازوست. در این رساله مقداری شعر با تخلص «پیر انصار» و خطابِ «انصاریا» و «ای پیرِ انصار» و «پیر انصاری» وجود دارد که می‌تواند دُم خروس جعل باشد و برای ردِّ انتساب آن شعرها و این رساله بسنده است. در عصری که خواجهٔ انصاری می‌زیسته، حتی رسم تخلص، آن هم به این شکل، اصلاً واردِ شعر فارسی نشده بوده است و اگر منوچهری یا عنصری یا ناصر خسرو خطابی به خود در شعرِ خویش دارند، از نوع تخلص پایان شعر نمی‌تواند به حساب آید. درکدام یک از آثار پیر هرات در عربی و فارسی چنین چیزی دیده شده است که در این رساله قابل قبول باشد. تقریباً تمام آثار فارسیِ منسوب به انصاری از او نیست جز طبقات الصوفیه، که آن هم امالی اوست و نوشتهٔ

← است و نخستین بار توسط استاد مجتبی مینوی معرّفی شده است. ← «از خزاین ترکیه» در برگستهٔ ادبیات فارسی، مینوی، نوس، تهران ۱۳۸۱، صص ۲۱۱-۲۱۴.

۱۲) ← یادداشت شمارهٔ ۱ همین فصل.

او به شمار نمی‌رود و شاید یکی دو رسالهٔ دیگر آن هم با احتیاط بسیار.

ما جای دیگر نشان داده‌ایم که اگر نسخه‌های کهن و معتبر ملاک قرار گیرد، تا عصرِ سعدی (حدود ۶۰۰ تا حدود ۶۹۴) و حتی در آثارِ مسلم سعدی نیز جز یکی دو مورد، قلندر معنیِ مکان دارد و از حدود روزگارِ مولانا آن هم در جغرافیای متفاوت زبان فارسی می‌توان شواهدی به دست آورد که در آن شواهد قلندر بر شخص اطلاق شده و نشان دهندهٔ آغاز شناوری معنی این واژه است. اگر متنی از قرن پنجم و ششم پیدا شود که در آن «قلندر» معنی شخص داشته باشد اگر نثر باشد بی‌گمان ی را کاتبان دوره‌های بعد انداخته‌اند[۱۳] و اگر نظم باشد و وجودِ ی دران به دلایل عروضی ضرورت داشته باشد، بی‌گمان در اصالت آن بیت باید تردید کرد و ما این نکته را در مورد چندین شاعر از جمله عطار به محک آزمایش زده‌ایم و قطعیّت دارد.

مجال بحث دربارهٔ عدم اصالت این انتساب اینجا نیست. تنها به همان جملهٔ مورد بحث از دیدِ سبک‌شناسی می‌پردازیم که می‌گوید:

«روزی به تحمّلِ تکرار و تأمل اسرار نشسته بودم در مدرسه و در سر هزار وسوسه که از در درآمد قلندری بر ملک قناعت سکندری نمدی پوشیده و شراب عشق نوشیده چون پری‌رخی با چهرهٔ سرخی بعد از سلامی آغاز نهاد کلامی[۱۴].»

جز داشتن مقداری سجع که چند تای آنها هم هیچ توجیهی ندارد، این عبارات هیچ چیزی از زبان انصاری ندارد و اگر در کلمهٔ قلندری و سجع آن سکندری دقیق شویم می‌بینیم که اگر انصاری و یا معاصران او و حتی دو قرن بعد از او می‌خواستند چنین سجعی بسازند می‌باید می‌گفتند: «از در درآمد قلندریی بر ملک قناعت سکندریی» که اگر بخواهد شکلِ تاریخیِ خود را پیدا کند، سجع غلط می‌شود. زیرا سکندریی قابل توجیه

---

۱۳) برای مثال در متنِ نُزْهَةُ الأرواح، شهرزوری، نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شمارهٔ 856 ورق ۱۶۶b تا ۱۷۰b و ترجمهٔ فارسی همان کتاب، نسخهٔ شمارهٔ 5319 کتابخانهٔ مرکزی صص۲۶۳-۲۷۱ (به نقل استاد سید حسین نصر در مقدمهٔ مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق، ۶۸) در اصل عربی می‌گوید: «بَلَغَنی انّه کانَ قلندریُّ الصفة» و در ترجمهٔ فارسی می‌گوید: «به صورت به زیِّ قلندران می‌زیست.» شیخ اشراق خود در رسالهٔ فی حالة الطفولیة، چاپ شده در مجموعهٔ آثار فارسی، ۲۵۹، می‌گوید «هرکه قلندری‌وار از بندِ زینت و جاه برخاست او را عالم صفا حاصل آمد.» و در مونس العشّاق، درین عبارت: «عشق قلندری‌وار خلیع العذار به هر منظری گذر می‌کرد.» (مجموعهٔ آثار فارسی، ۲۷۵). در نسخه‌های جدیدِ این متن همه جا قلندروار آمده است و تنها در نسخهٔ سفینهٔ تبریز که قدیم‌ترین نسخه است، صورت اصلِ آن که قلندری‌وار است دیده می‌شود (سفینهٔ تبریز، ۶۹۲).

۱۴) رسائل فارسی، انصاری هروی، چاپ دکتر مولایی، ۶۳۶.

نیست و اگر بخواهد سجع درست شود صورتِ تاریخیِ کلمه دویست سال به جلو آمده است. در شعرهای امیرمعزّی و انوری و خاقانی و نظامی، قلندر اسم مکان است و دیگر شاعران قرن ششم نیز همین کاربُرد را دارند. در قرن هفتم نیز تا اواسط آن قرن شواهد موجود نشان می‌دهد که هنوز قلندر معنیِ نخستین خود را که مکان است حفظ کرده است.

در گلستان سعدی دو بار کلمهٔ قلندر به کار رفته و در هردو مورد تمام نسخه‌های کهن و اصیل قلندری دارد. به این عبارت توجه کنید: «اما قلندریان چندان بخورند که در معده جای نَفَس نماند و بر سفره روزی کس.»[۱۵]

از طریق بخش نسخه‌بدلهای این عبارت روشن می‌شود که صورتِ قلندریان، مستند است به قدیم‌ترین نسخه‌های گلستان از قبیل نسخهٔ آس (آستانقدس رضوی به شمارهٔ 545 مورّخ محرم سال ۷۰۰) و نسخهٔ گ (متعلق به بنیاد بودمر Bodemere در ژنو) که در صفر سال ۷۲۰کتابت شده و نسخهٔ ه که در ۷۲۸ از روی خط سعدی کتابت شده است. در تمام این نسخه‌ها قلندریان آمده است نه قلندران ولی در نسخه‌های جدید گاه قلندران دیده می‌شود. همچنین درین عبارت که مورد دیگر استعمال قلندر در گلستان است: «دو کس را حسرت از دل نرود و پای تَغابُن از گِل بر نیاید: تاجرِ کشتی شکسته و وارثِ با قلندریان نشسته[۱۶].» درین جا نیز نسخه‌های نامبردهٔ پیشین که قدیم‌ترین و درست‌ترین نسخه‌ها به شمار می‌روند، همگی، قلندریان دارند و در نسخه‌های جدید است که صورتِ قلندران را نیز می‌توان یافت.

استاد یوسفی در تعلیقات کتاب در مورد اول نوشته است «در نسخهٔ اساس و بعضی نسخه‌های معتبر دیگر قلندریان است، جمعِ قلندری و در بعضی نسخه‌ها قلندران است، جمع قلندر... در هر حال با توجه به نسخهٔ اساس ــ که مطابق برخی نسخه‌های کهن و معتبر دیگر است ــ تصرّف در آن جایز نمی‌نماید[۱۷].» در تعلیقاتِ عبارت دوم، مصحح به یادداشت نخستین ارجاع داده است، یعنی همین اصل را در نظر داشته است.

در بوستان سعدی نیز این کلمه یک بار به کار رفته است. در صورت قلندر و به معنیِ محلِ اجتماع قلندریان:

---

۱۵) گلستان، چاپ استاد یوسفی، ۱۷۸.
۱۶) گلستان، همان چاپ، ۱۸۴.
۱۷) همانجا، ۵۲۹.

پسر کو میان قلندر نشست　　پدر، گو، ز خیرش فروشوی دست[۱۸]

و استاد یوسفی به علتِ تصوری که از معنی کلمهٔ قلندر در نظر فرهنگ‌نویسان متأخر داشته نوشته است «در اینجا منظور مردمِ بی‌قید و لاأبالی و ناهموار است.»[۱۹] ولی آن بزرگ درین تفسیر خود بر خطا رفته است. سعدی در اینجا هم قلندر را به معنی اسم مکان به کار برده است نه شخص. اگر قلندر معنیِ شخص داشت نحو زبانِ سعدی در اینجا غلطِ محض بود. برای این که مسأله روشن شود به جای کلمهٔ قلندر (در معنی مورد اشارهٔ استاد یوسفی) کلمهٔ زاهد یا رند یا عالم یا عارف را (که معنی شخص دارد) بگذارید و بخوانید: «پسر کو میان عارف نشست» یا «پسر کو میان زاهد نشست» یا «پسر کو میان رند نشست» می‌بینید که نحو زبان غلطِ فاحش است و باید به صورت «پسر کو میان عارفان نشست» یا «پسر کو میان زاهدان نشست» یا «پسر کو میان رندان نشست» در آید تا نحو جمله درست شود. در صورتی که اگر معنی مکان داشته باشد که همان معنی قدیم کلمه است چه بگوییم «پسر کو میان قلندر نشست» چه بگوییم «پسر کو میان مسجد نشست» جمله از نظر نحوی حالتِ طبیعی خود را دارا خواهد بود. درین بیت سعدی اگر قلندر معنی شخص می‌داشت نحو زبان باید بدین گونه می‌شد: «پسر کو میانِ قلندران (نه قلندر) نشست». از همین جا می‌توان یقین کرد که در زبان گلستان و بوستان قلندر جز معنی مکان ندارد و اگر در زبان سعدی موردی خلاف آن پیدا شود باید با احتیاط تلقی شود. این حکم در غزلیات سعدی نیز صادق است:

گر تو چنین خوبروی بار دگر بگذری　　سنّتِ پرهیزگار دینِ قلندر شود
کمالِ حظِّ خردمند نیکبخت آن است　　که سر گران نکند بر قلندر و قلّاش
سعدی تو نه مرد خانقاهی　　من پیر قلندری ندیدم
پند حکیم بیش ازین در من اثر نمی‌کند　　کیست که برزند دمی دمدمهٔ قلندری
بلای عشق تو بنیاد زهد و بیخ ورع　　چنان بکند که صوفی قلندری آموخت
ساقی قدحی قلندری‌وار　　در ده به معاشران هشیار[۲۰]

در تمامی این ابیات قلندری به معنیِ شخص است و قلندر به معنی مکان: «سنّت پرهیزگار دین قلندر شود» یعنی «دین محلی شود که قلندر نام دارد» مثل این که بگوید

۱۸) بوستان، چاپ استاد یوسفی، ۱۶۵.　　۱۹) همانجا، ۳۸۵.
۲۰) غزلهای سعدی، چاپ استاد یوسفی، صص ۱۵، ۲۳، ۹۰، ۲۳۸، ۲۶۰، ۲۷۴.

«دین کلیسا». در بیت بعد «که سرگران نکند بر قلندر و قلّاش» مثل این است که بگوید که «سرگران نکند بر میخانه و مست». در بیت بعد «پیر قلندری» نیاز به توضیح ندارد و همچنین «دمدمهٔ قلندری» و نیز در «قلندری آموختن». در بیت آخر هم قلندری‌وار به اسلوب قدیم است یعنی به شیوهٔ قلندریان.

در سراسر دیوان سعدی یک مورد وجود دارد که کمتر توجیه‌پذیر می‌نماید:

نه امید از دوستان دارم نه بیم از دشمنان تا قلندروار شد در کارِ عشق آیین من[۲۱]

که اگر مسلم شود این غزل از سعدی است (زیرا در بعضی از قدیم‌ترین نسخه‌ها وجود ندارد) در آن صورت باز می‌توان شعر را چنین معنی کرد: «از آن هنگام که در کارِ عشق آیین من همچون آیین قلندر شده است.» مثل این که بگوید «از آن هنگام که در کار عشق آیینِ من همچون آیینِ کلیسیا شده است.»

بدین گونه می‌بینیم که حتی سعدی، در قرن هفتم، هنوز در تمام موارد قلندر را در معنیِ مکان به کار می‌برده است.

با این مقدمات، روشن می‌شود که تمام کوششهایی که برای فهمِ این کلمه در معنیِ «شخص» شده بی‌جاست و از آنجا باید آغاز کرد که «قلندر» چه نوع «مکانی» بوده است و آیا می‌توان اشتقاقی برای آن یافت یا نه.

تمام شواهد موجود نشان می‌دهد که قلندر مکانی بوده است که در آن اهل «خرابات» و «قلّاشان» و «مُقامِران» و «اوباش» و «رنود» جمع بوده‌اند و در آن محل موسیقی‌یی شنیده می‌شده است که آن را «مقام قلندر» یا «راه قلندر» یا «طریق قلندر» می‌نامیده‌اند.

در همین کتاب[۲۲] و در جای دیگر به تفصیل نشان داده شده است که در شعرهای اصیلِ عطار، قلندر اسم مکان است و صورتهای قلندرخانه در منطق الطیر محصول قرنهای دهم و یازدهم. آنها که تصور می‌کرده‌اند قلندر شخص است شعرِ عطار را که در آن قلندر معنیِ مکان داشته است تغییر داده‌اند و آن را به صورتِ قلندرخانه درآورده‌اند.[۲۳]

در شعرِ عطار یک مورد که قالندر به همان معنی قلندر و اسم مکان به کار رفته است، می‌تواند ما را به نکته‌ای در باب ریشهٔ کلمه راهنمون شود. داستان این است که مردی از

---

۲۱) همانجا، ۲۷۵. ۲۲) ← فصل ۴۴. ۲۳) تعلیقاتِ منطق الطیر، صص ۷۱۸-۷۲۲.

عرب به میان عجم آمد و عبورش بر قلندر (محلی که قمارخانه بود) افتاد و به درونِ قلندر درآمد و هرچه داشت همه را باخت و لُخت و عور از آنجا بیرون آمد. یکی ازو پرسید:

«دزد راهت زد؟ کجا شد مال تو؟ شرح دِه تا من بدانم حالِ تو»
گفت «می‌رفتم خرامان در رهی اوفتادم بر قلندر ناگهی
هیچ دیگر می‌ندانم نیز من سیم و زر رفت و شدم تاچیز من.»
گفت «وصف این قلندر کن مرا» گفت «وصف این است و بس: «قال‌اندرا»
مردِ اعرابی فنایی مانده بود زان همه «قال‌اندرایی» مانده بود[۲۴]

ازین دو موردی که عطار صورتِ قالندر/ قال‌اندر را از زبان مرد عرب نقل می‌کند می‌توان فهمید که هنوز بقایای صورتِ کهنه‌ترِ کلمه که قالندر بوده در روایت این داستان باقی مانده بوده است. تمام لطف این داستان وقتی قابل فهم است که صورتِ «قال‌اندر» معنی و رواج داشته باشد.

از طریق قالندر و با توجه به صورت کلندر که در فرهنگ‌ها آورده‌اند می‌توان حدس زد که قا جانشین کا بوده است: کالندر. ما کلمات دیگری هم داریم که کا در آغاز آنها ظاهراً زاید است، مثلِ لیوه (شیدا و دیوانه) و کالیوه (به همان معنی) پس کا+لنگر می‌تواند همان معنی لنگر را داشته باشد و لنگر خود محل تجمّع این گونه افراد بوده است و دقیقاً به معنیِ قلندر که اسم محل است.

اگر کا بتواند معنایی، هرچند در ترکیب با کلمات دیگر، به خود بگیرد و ما قلندر را به همان صورتی که عطار در منطق الطیر آورده است یعنی قالندر فرض کنیم می‌توان لندر را با لنگر ــ که محل تجمع این گونه مردمان بوده است ــ یکی دانست همان‌گونه که لیوه که معنیِ دیوانه و احمق و نادان دارد در شکل کالیوه نیز همان معنی را می‌رساند[۲۵] باید کا در ترکیب کالیوه همان نقشی را داشته باشد که کا در کالنگر/ لندر (قالندرِ شعر منطق الطیر). به هر حال حدسی است که از اظهار آن نباید امتناع کرد. اهل تحقیق در آینده آن را اصلاح و تکمیل خواهند کرد.

یک چشم‌انداز دیگر نیز درین مسأله به ذهن می‌رسد و آن این که شادروان ادیب

۲۴) منطق الطیر، ۳۹۰. ۲۵) ← برهان قاطع، ذیل لیوه/کالیوه.

پیشاوری، در حاشیهٔ تاریخ بیهقی، چاپ سنگی، تهران ۱۳۰۷ هق، ۱۷۸، نوشته است که کالنجر از دو جزءِ کالن (به معنی سیاه) و جَر (به معنی کر، یعنی قلعه) است[۲۶] و بر روی هم یعنی «سیاه قلعه». از شعر عنصری می‌توان استنباط کرد که کالنجر به معنی قلعه‌ای استوار و آهنین است که در آن از فساد و تباهی (مناسبِ مجازیِ همان سیاهی که علّامه ادیب پیشاوری فرموده است) خبرهاست.

به لفظ هندو کالنجر آن بود معنیش که آهن است و بدو هر دم از فساد خبر[۲۷]

پس کالنجر معنایی دارد در حدودِ «قلعهٔ تباهی و سیاه». این بسیار مناسب خواهد بود با صورت قلندر / قالندرِ فارسی، یعنی جایی که در آن تباهکاران گرد می‌آیند.

با این مقدمات شاید بتوان گفت که قالندر / کالنگر (با توجه به تبدیل nd/ng) بی‌ارتباطی به کالنجر (به معنی حصاری برای تباهی) نخواهد بود. در آن صورت ریشهٔ هندی خواهد داشت. اتفاقاً نخستین کاربُردهای این کلمه در زبان فارسی مصادف است با سالهای آوازهٔ فتح کالنجر بر دستِ محمود غزنوی (۳۹۲-۴۱۶) و شهرتِ فتوحاتِ او و تبلیغاتِ گوناگونِ شاعران دربارهٔ شخصیتِ کاریزماتیکِ او در شعرهایی ازین دست که فرخی گفته است:

تو آن شهی که ز بهرِ غزات، رایتِ تو به سومنات روَد گاه و گه به کالنجر یا

برسد قافیهٔ شعر و به پایان نرسد گر بگویم که چه کرد او به بُتِ کالنجر[۲۸]

و یک قرن بعد این آوازه همچنان در شعرِ معزّی نیز باقی باشد که:

او به ایران است و عزمش بر درِ انطاکیه او به مرواست و نهیبش بر درِ کالنجر است یا

تا نه بس مدت حصارِ غور بگشاید به زور گر حصارِ سومنات و قلعهٔ کالنجر است[۲۹]

تا همین قرن ما و بعد از حدود هزار سال در شعرِ بهار:

در جایگاهِ پنهان، داخل شوند و قاش ناکرده شرم حمله به بام و درآورند

---

۲۶) ← حاشیهٔ استاد معین بر برهان قاطع، ذیل کالنجر.

۲۷) ← لغت‌نامه، ذیل کالنجر و نیز دیوان عنصری، ۳۱۳. شاید لنگر فارسی هم که معنیِ قلندر (محل تجمع رندان) دارد، از «لن»+کر / گر / جر (به معنی قلعه) ساخته شده باشد.

۲۸) دیوان فرخی، صص ۷۳، ۱۰۷. ۲۹) دیوان امیرمعزی، صص ۹۹ و ۱۱۳.

گـویی مگـر کـه نـیزه‌گـذاران غـزنوی بـا نـیزه روی بـر درِ کـالنجر آورنـد[۳۰]

این که بر اثرِ شهرتِ فتحِ کالنجر و افسانهٔ تسخیرناپذیریِ آنجا رنود و اوباشِ خراسان، به طنز، محلّ قماربازی و عیّاشی و تجمّعِ خود را کالنجر / کالنگر / قالندر / قلندر خوانده باشند چندان بعید نمی‌نماید. به احتمالِ قوی، کلمه ریشهٔ هندی دارد و در خانوادهٔ زبانهای ایرانی وَجْهِ اشتقاقی برای آن نمی‌توان یافت. آنچه این حدس را تقویت می‌کند این است که صورتِ کلنجر (و روی قاعدهٔ تبدیل nd/ng کلندر، که در بعضی فرهنگها آمده) نیز در ضبطِ نام این حصارِ دست‌نایافتنی رواج داشته است.

دلیل تحول کلمه

علت اینکه بعد از قرن هفتم این تحولِ معنایی در کلمهٔ قلندر روی داده چند امر است: نخست آنکه کلمهٔ قلندر کوتاه‌تر از **قلندری** است و در زبان شعر راحت‌تر می‌تواند موردِ استفاده قرار گیرد. دیگر این که قاعدهٔ جهانی و عام زبان است که کلمات روی در کوتاه شدن دارند. میل به این گونه تغییر را language economy یا دقیق‌تر بگوییم least effort می‌نامند. طبیعتِ تکامل زبان اقتضا می‌کند که صورتِ قلندر جای **قلندری** را بگیرد.

یک نکتهٔ دستوریِ زبانِ فارسی هم دریـن امر بی‌گمان دخالت داشته است و آن مشابهتِ ساختارِ صفت و اضافه است. بعد از قرن هفتم ساختار اضافه را به جای ساختارِ صفت گرفته‌اند یعنی «رندِ قلندر» را که به معنی «رندِ منسوب بـه مکـانِ قـلندر» است، صفت تلقی کرده‌اند یعنی مردی که دارای صفت قلندر (یا قلندری) بودن است. تعبیرات رایجی از نوع رندِ قلندر، شراب قلندر، دُردِ قلندر، که ساختار اضافه داشته است، واردِ مفهوم صفت شده است.

ذیلی دربارهٔ رند

در آغازِ قرن هفتم اگر شعرهای شاعری مانندِ عطار را ملاک قرار دهیم، رند در کاربردِ ملامتی‌اش با صبغه‌ای از روحانیّت و معنویّت همراه است و اگر نثر بهاءِ ولد را معیار قرار دهیم، می‌بینیم کـه او ایـن کـلمه را در پست‌تـرین حـوزهٔ مـفهومی آن در ردیـفِ دُزد و

۳۰) دیوان بهاء، چاپ امیرکبیر، ۳۰۲/۱.

چاقوکش و امثال ایشان که جای آنان در زندان است تلقّی می‌کند. مشکل کسانی که بخواهند فرهنگِ تاریخی زبان پارسی را در موردِ این گونه کلمات تنظیم کنند، دوچندان خواهد بود یعنی مشاهده خواهند کرد که در یک دورهٔ معیّن و در یک جغرافیای خاص کلمهٔ رند در دو مفهوم متفاوت به کار رفته است. در اینجا باید به طبقه‌بندی متن‌ها، نه از دید تاریخی و جغرافیایی، بلکه از منظرِ کاربُرد و مؤلف پرداخت یعنی باید دید که آیا مؤلف ما طرفدار نظریّهٔ ملامت است یا نه. اگر پیروِ مذهب ملامت و راهِ قلندر باشد، بی‌گمان تلقی او ازین گونه کلمات بسیار مثبت خواهد بود ولی آنها که در دایرهٔ این مکتب قرار نداشته باشند همچنان به چشم منفی به این کلمات می‌نگرند. عطار گفته است:

ما رند و مقامر و مباحی‌ایم　　انگشت‌نمای هر نواحی‌ایم

یا

در مصطبه عور پاکبازیم　　در میکده رندِ دُردخواریم[۳۱]

و بهاء ولد می‌گوید: «تا چه کرده‌اید که زندانتان کرده‌اند. رندان را در زندان کنند تا دلهای شما چه رندی و خیانت کرده‌اند که به زندانِ «ختم» و «طبع» گرفتار شده‌اند»[۳۲]. این دو تن هردو خراسانی و معاصرند و هردو در قلمرو عرفان سیر دارند. بهاءِ ولد مشرب ملامتی ندارد. به همین دلیل کلمه را در مفهوم لغوی و طبیعی آن به کار می‌بَرَد. امّا عطار تحت تأثیر سنتِ ادبی ملامتیان و قلندریان است. به همین دلیل نگاه مثبتی نسبت به این کلمه دارد.

وقتی فتوحی مروزی (در نیمهٔ دوم قرن ششم) گفته است[۳۳]:

بلخ شهری است در آکنده به اوباش و رتود　　در همه شهر و نواحیش یکی بخرد نیست

از کلمهٔ رند بدترین مفاهیم اجتماعی را اراده کرده است یا وقتی سوزنی سمرقندی گفته است[۳۴]:

اندر پی‌ات ای دو دیده مشتی رندند　　هر پاکی را به تهمتی بربندند

جانا مکن از حرمت این ریش سفید　　کاری که بر آن خطِ سیاهت بندند

و در قصیده‌ای گفته است[۳۵]

---

۳۱) دیوان عطار، ۴۸۶ و ۴۹۸.

۳۲) معارف بهاءِ ولد، ۱۷۰/۱.

۳۳) دیوان انوری، ۵۷۰/۲.

۳۴) دیوان سوزنی، ۴۹۸.

۳۵) همانجا، ۱۶۲.

بهرورند از سخات اهـل صـلاح و فسـاد زاهد و عابد چنانک مفلس و قلّاش و رند

یکی از بهترین شواهدی که معنی لغوی و اصلی رند را در خود نهفته دارد عبارت ابوالفضل بیهقی است به هنگام بر دار کردن حسنک وزیر: «حسنک را سوی دار بردند و به جایگاه رسانیدند. بر مرکبی که هرگز ننشسته بود بنشاندند و جلّادش استوار ببست و رَسَنها فرود آورد و آواز دادند که سنگ دهید (= زنید). هیچ کس دست به سنگ نمی‌کرد و همه زار زار می‌گریستند خاصه نشابوریان. پس مشتی رند را سیم دادند که سنگ زنند و مرد خود مرده بود که جلّادش رسن به گلو افکنده بود و خبه کرده.»[۳۶]

۳۶) تاریخ بیهقی، ۱۹۸.

۳) قلندریّه و تجاوزِ به تابوها

بـــردرِ مـیکده رنـدان قـلندر بـاشند
کـه سـتانند و دهـند افسرِ شـاهنشاهی
خشت زیرِ سر و برتارک هفت اختر پای
دستِ قدرت نگرو منصبِ صاحب‌جاهی
حافظ

دیوان حافظ، دریچهٔ آزادی روح انسانِ ایرانی است. درست است کـه هـر اثـرِ هـنری، می‌تواند مصداقِ دریچهٔ آزادی روح به‌شمار آید امّا برای قوم ایرانی هیچ اثر هـنری در حدِّ دیوانِ حافظ این توانایی را ندارد که با چنین لطافتی تابوهای[۱] حاکم بر جامعه را مورد تجاوز خود قراردهد و در عینِ حال همواره عزیز و قدسی بماند و در طاقچهٔ منازل در کنارِ قرآن.[۲]

مجموعهٔ تحولاّتِ فرهنگی و هنری جامعهٔ ایرانی در طول تاریخ، بـه‌ویژه در عـصرِ اسلامی، تابعی است از متغیّرِ آرزوهای جامعه در جهتِ شکستنِ تابوها. هر نظام تثبیت شده‌ای، همواره جمعی طرفدار و عده‌ای مخالف دارد. آن‌ها که طرفدار نظام‌اند در آن

---

۱) برای تعریف کلمهٔ تابو و آشنائی با جایگاهِ آن در مطالعات مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی، مراجعه شود بـه فصل ۴۹ کتاب حاضر.

۲) شنیده‌ام که در بعضی مناطقِ ماوراءالنهر، هنوز، وقتی مادرانْ طفلِ خُردسالِ خود را بـرای مـدتی کوتاه در منزل تنها رها می‌کنند، دیوان حافظ را در زیرِ بالش طفل می‌گذارند و عقیده دارند که معنویّتِ «حضرتِ حافظ»، در مدّتِ غیبت مادر، پاسدار طفل خواهد بود.

می‌کوشند که از تابوهای آن نظام پاسداری کنند و بر حرمتِ آن‌ها روز به روز بیافزایند و آن‌ها که در جهتِ مخالف نظام می‌اندیشند همواره مترصّدند تا به‌گونه‌ای رخنه در اعتبار این تابوها کنند و ناظرِ شکستنِ تابوها باشند؛ یا خود به این کار اقدام می‌کنند یا اگر کسی این کار را عُهده‌دار شد، آن‌ها به ستایش و تشویق و تقدیراز او می‌پردازند.

حرکت‌های دینی و حرکت‌های ملّی، چه در جنبش‌های فراگیر وگسترده‌اش و چه در شکل جنبش‌های کوچک ناحیه‌ای و محلی‌اش، همه و همه، مظاهرِ این میلِ به شکستنِ تابوها بوده و هست و خواهدبود.

قلندریّه از دو سوی مصداقِ این تمایل اجتماعی‌اند یعنی هم خود به شکستنِ تابوها کمربسته و برخاسته‌اند و هم مورد تشویقِ توده‌های مردم شده‌اند، در کاری که انجام داده‌اند.

ذهن و ضمیر جامعهٔ ایرانی به‌ویژه هنرمندان و شاعران بزرگ ما، امثال عطار و سنائی و مولوی و حافظ، ازین چهره‌های متمایلِ به شکستنِ تابوها، اندک‌اندک، قهرمانانی، در عالمِ خویش آفریده است که با واقعیّت اجتماعی و تاریخی ایشان فاصله‌های بسیار دارد.

آن چهرهٔ ملکوتی قلندر ــ که در شعر حافظ «خشتِ زیرِ سر و بر تارک هفت اختر پای[۳]» دارد ــ هیچ‌گونه نسبتی با واقعیتِ تاریخی و اجتماعی قلندریّهٔ عصر حافظ ندارد امّا حافظ در جهانِ آرمانیِ خویش چنین تبلوری به کلمهٔ «قلندر» داده است که در ذهنِ خوانندگان شعرِ او، روزبه‌روز، عزیزتر و قدسی‌تر و ارجمندتر می‌شود.

قلندریّه در طول تاریخ با دو چشم‌اندازِ کاملاً متضاد، همواره، نگریسته شده‌اند: یکی از دیدِ «اصحاب ملامت» و دیگری از چشم‌اندازِ «هواداران اباحه و بی قیدی». چشم‌انداز نخست تا قلمروِ عالی‌ترین مراحل ارتباطِ انسان با خدا ایشان را به اوج می‌برد، در پایگاهی که جز گروه بسیار اندکی از اولیاء الله هرگز نتوانسته‌اند از آن برخوردار باشند و دیدگاهِ دوم تا مرزِ پست‌ترین شهوترانانِ شکمبارهٔ ولگرد روزگار ایشان را فرود می‌آورد، در حدِّ مردمی که هیچ اصلی از اصولِ اخلاقی و اجتماعی و دینی را هرگز نپذیرفته‌اند.

اگر پیدایش مکتبِ ملامتیان نیشابور را در قرن سوم، اوجِ نظریّهٔ اخلاص بدانیم و

---

۳) دیوان حافظ، ۳۴۷.

عارفانی از نوعِ ابوحفص حدّاد نیشابوری و امثالِ او را نمایندگان آن به شمار آوریم هرچه از این مرحلهٔ تاریخی دور می‌شویم نظریّهٔ ملامت ــ که یک امرِ درونی و کاملاً شخصی است ــ تبدیل به مجموعه‌ای تشریفات ظاهری می‌گردد که این تشریفات روز به روز در افزونی است و در ادوارِ واپسینِ حضورِ تاریخیِ قلندریان، انبوهی ظاهرآرایی و تقیّد و تعلّقات، واردِ حلقه‌های قلندریان می‌شود که در تحلیلِ واژگانیِ «ادبیّات ویژهٔ قلندری» شمارِ آن مفاهیم[۴] و مصطلحات و ابزارها، از صدها قیدوشرط فراتر می‌رود.

با این‌همه آمیختگی این جریانِ اجتماعی و فرهنگی با ادبیاتِ متعالی و بی‌نظیری که سخنگویانی از نوع سنائی و عطار و حافظ داشته است سبب شده است که جنبه‌های منفی و مبتذلِ آن نیز، همواره با دیدی احترام‌آمیز نگریسته شود و در آن سوی کثیف‌ترین و مضحک‌ترین حرکات مدعیانِ قلندری، در تاریخ، همواره توجیهی از سوی بینندگان وجود داشته باشد بینندگانی که در آن سوی لجام‌گسیختگی‌ها و بی‌پروایی‌ها و شهوت‌رانی‌های پلیدترین اراذلِ عصر، جایی برای رفتارِ اولیاء الله جستجو کنند.

به دلیل این دوگانگی ساحَتِ وجودی قلندریّه در تاریخ ما ناچار خواهیم بود که به اختصار نگاهی داشته باشیم به پیدایش و تحولات نظریّهٔ ملامت در تاریخ، و نشان دادن ارتباطِ قلندریان نخستین، با اصحابِ ملامت و نیز مطالعه‌ای هر چند فشرده دربارهٔ جریان‌های اربابِ اباحه و نحله‌های اباحی در تاریخ که همواره موردِ اعتراض ارباب دیانت و توده‌های مردم بوده‌اند.

یک واقعیتِ اجتماعی و تاریخی را همیشه باید در نظر داشت و آن این است که در شرق اسلامی و شاید مشرق زمین به‌طور عام همیشه مردمان از عصرِ خود ناامید بوده و زیبائی و صفا و نیکی‌ها را در گذشته‌ها می‌جُسته‌اند. این قاعده‌ای است که مرزِ نگاهِ سنّتی و مدرن را در تاریخ ما از هم جدا می‌کند. مدرن ازینکه زیبایی و کمال و نیکی را در هم اکنون یا آینده بجوید پرهیز و پروایی ندارد ولی در نگاهِ سنّتی تمام زیبائی‌ها و نیکی‌ها در گذشته حضور داشته است و آنچه اکنون به‌چشم می‌خورد فاقدِ نیکی و زیبایی است. به دلیل همین اصل مردمان هر دوره‌ای که خواسته‌اند دربارهٔ حوزهٔ ملامتیّه و قلندریان سخنی بگویند، غالباً ملامتیّه و قلندریّه عصرِ خود را نکوهیده‌اند.

---

۴) بنگرید به «واژه‌نامهٔ آیینِ قلندری» در پایان کتابِ حاضر.

فاصلهٔ سُلَمی تا عصرِ بزرگان ملامتیِ نیشابور، چندان زیاد نیست با این‌همه، او در مقدمهٔ رسالهٔ ملامتیّه ازیشان به گونهٔ افسانه‌هایی در دور دست سخن می‌گوید که اثری از آثارشان دیگر باقی نمانده است.[۵]

و یک نسل بعد ازو، پیر هرات، در تحریر و تقریری که از طبقات الصوفیهٔ سُلَمی ارائه داده است، در ذیل احوالِ حمدونِ قصّار، پیرو پیشوای ملامتیان، چند حکایت از زهد و پارسائی او نقل کرده و در پایان می‌گوید: «همه سیرت و کارِ ایشان (ملامتیّه) برین قیاس بود. اکنون، قوم، اباحت و تهاوُنِ شرع و زندقه و بی ادبی و بی حُرمتی بر دست گرفته‌اند که ما ملامتیانیم. باش تا فردا شود!»[۶]. حتی شخصِ حمدون قصّار که قهرمان تاریخی مذهب ملامت است گفته است: «مَنْ نَظَر فی سِیَرِ السَلَفِ عرفَ تقصیرهُ عَنْ درکِ درجات الرجال»[۷] هر که در سیرتِ گذشتگان بنگرد تقصیر و تخلّف خویش را در رسیدن به درجات مردان، خواهد شناخت.

در آغاز قرن هفتم سهروردی صاحب عوارف المعارف نیز شکایت دارد از کسانی که چنین دعوی‌هایی دارند و خود را اهلِ ملامت می‌شمارند.[۸] اندکی بعد ازو، نجم‌الدین رازی معروف به دایه (۵۷۳-۶۵۴) حمله‌ای سخت می‌برَد بر مجموعهٔ ملامتیّه و قلندریّه و حیدریّه و حریریّه و می‌گوید بیشترشان اهل اباحه و زندقه‌اند.[۹]

تمامیِ این سخنان نشان همان واقعیتِ مرکزی است که در تاریخ ما، برای ستیزه با ناروایی‌ها، ذهن جامعه پیوسته در حال اسطوره‌سازی بوده است از ساده‌ترین قصه‌های تخیّلی عوام دربارهٔ قهرمانان ویژهٔ خودشان تا متبلورکردن کلماتی از نوع «رند» و «قلندر» و صبغهٔ ملکوتی دادنِ به آنها در طامات و ادبیاتِ مغانه و صوفیانهٔ ایرانی.

حقیقت قضیه این است که آن رندِ قلندری که حافظ او را قهرمانِ لیریکِ[۱۰] شعر خود

---

۵) الملامیه، سُلَمی، ۸۶، نیز ۱۱۹.
۶) طبقات الصوفیّه، انصاری، ۱۲۲.
۷) رسالهٔ قشیریه، ۲۰؛ ترجمهٔ قشیریه، ۵۰.
۸) عوارف المعارف، ۷۸.
۹) اصل عبارت نجم‌الدین دایه، در متن کتاب او، با چند تصحیف همراه شده و مصحح کتاب متوجه اصلاح آن نبوده است. «و لا یصْحَب ایضاً جماعةٌ یُسَمُّون اَنْفُسَهُم الملامتیه و القلیدریه (حاشیه: فی ز: القلایة و فی ت: القلیدریه) و الحیدریه و الجریریة (کذا: به جیم) فإنّ الغالب علی اکثرهم الإباحة و الزندقه إلّا مَن شاءَ به خیراً. منارات السائرین، نجم‌الدین رازی، ۵۰۷.
۱۰) قهرمان لیریک یک اصطلاح ویژه در نقد ادبی روسی است و بیشتر میراثِ صورتگرایانِ روسی. ما در اینجا اصطلاح را با توسّعی اندک به کار بُردیم.

ساخته است، پدیده‌ای تاریخی و عینی هرگز نبوده است. بلکه تبلور آرزوهای امثالِ حافظ و شاعران بزرگ قبل ازو است امثال سنائی و عطار و این هنرمندان، ازین رهگذر، به نیازهای فرهنگی و اجتماعی جامعهٔ خویش پاسخ گفته‌اند و این که هم امروز از دیوان حافظ لذت می‌بریم و با او در ستایش رندان قلندر همدلی می‌کنیم، ادامهٔ همان راه و رسم است و تا زبان پارسی و فرهنگ ایرانی باشد، این وظیفهٔ عظیم اجتماعی و تاریخی را دیوانِ حافظ همیشه عهده‌دار خواهد بود. هیچ ملّتی چنین شاعری نداشته است و نخواهد داشت. هیچ کس منکر شکسپیر و هومر و پوشکین و گوته و متنبّی و دانته نیست، ولی این چنین حضور شگفت‌آوری در زندگی یک ملّت و در تمام لحظه‌های تاریخی یک جامعه از عهدهٔ هیچ شاعری تاکنون برنیامده است.

۴) از مزدک‌گرایی تا تشیُّعِ صفوی

هـزار نـقش بـرآرد زمـانه و نـبُوَد
یکی چنان که در آیینهٔ تصوّرِ ماست
انوری

وقتی در دورهٔ اسلامی سخن از پیروان آیین مزدک می‌رود، معلوم نیست که اشارت به چه کسانی است.[۱] قدر مسلّم این است که اجزایی از تعالیم مزدکی در اندیشهٔ این‌گونه افراد

---

۱) ابوسعدِ سمعانی (۵۰۶-۵۶۲) در ذیلِ نسبتِ الخُرَّمی، می‌گوید: این نسبت است بـه طـایفه‌ای از بـاطنیّه کـه ایشان را خرّمیّه می‌نامند، یعنی ایشان هرچه را می‌خواهند و می‌طلبند، دینِ خود قرار می‌دهند و از این روی به خُرّمی مُلَقَّب شده‌اند که هرچیز حرام را مباح می‌شمرند؛ از قبیلِ خمر و دیگر لذّت‌ها و نکاحِ محارم و پرداختن بدانچه برای ایشان لذّت‌آور است و از آنجا که در این إباحَت وَرْزیِ خویش هـمانندِ مـزدکیانِ از مـجوس‌انـد، به سببِ این مشابهت، ایشان را خُرّمدینیه گفته‌اند، همان گونه که مزدکیان را خُرّم‌دین گفته‌انـد؛ هـمان‌ها کـه بـه روزگارِ قباد خروج کردند و همهٔ زنان را مباح دانستند و دیگر چیزهای حرام را نیز مـباح کـردند، تـا آنگـاه کـه انوشروان بن قباد ایشان را بکشت (الأنساب، ۱۹۶a و ۱۹۵b). ولی مؤلف سیاستنامه، ابن نام‌گذاری را از نام همسرِ مزدک می‌داند که نام وی خرمه بوده است: «و چنان بود که زن مزدک خرمه بنتِ قاده بگریخته بود از مداین با دو مرد و به روستای ری آمده و مردم به مذهبِ شوهر می‌خواند در سِرّ، با این دو مرد تا باز خلقی بسیار در مذهب او آمدند از گبران. و مردمان ایشان را خرمه دین لقب نـهادند ولیکـن پـنهان داشـتندی ایـن مـذهب و آشـکار نیارستندی کرد... پس از قتل ابومسلم [سینباد نشاپوری] خروج کرد با لشکری به ری آمد و گبران ری و طبرستان را بخواند و دانست که مردمان کوهستان (منطقهٔ پهناور غرب ایران) و عراق (منطقهٔ مرکزیِ ایران) از درمی نیم درم رافضی و مزدکی‌اند... طلبِ خونِ ابومسلم کرد... که ابومـسلم را نکشته‌اند، ولیکن چون قـصد کـرد مـنصورِ [دوانیقی، خلیفهٔ عباسی] به کشتنِ او، او نامِ مهین خدای عزّ و جلّ را بخواند. کبوتری گشت سپید و از میان هردو دست بپرید و اکنون در حصاری است از مس کرده و با مهدی و مزدک نشسته. و اینک هرسه بیرون می‌آیند...

←

وجود داشته است که آنان را به پیروی از آیین مزدک متهم می‌کرده‌اند؛[۲] مثلاً طرفداران بابکِ خرم دین را.[۳] همین سخن را دربارهٔ کسانی می‌توان گفت که قرن‌ها پس از قیام بابک، به عنوان خرّم دین خوانده می‌شوند[۴]، از جمله همین قلندریان. معلوم نیست چه مقدار از اصول اندیشهٔ ایشان ریشه در تعالیم بابک داشته است. حال اگر این چشم‌انداز را دنبال کنیم به این‌جا خواهیم رسید که «اهل حق» ــ با تمام طیف‌های رنگارنگی که در عقاید[۵] ایشان وجود دارد ــ تا چه حدّی متأثر از تعالیم قلندریّه عصرِ نخستین‌اند. قیدِ «عصر نخستین» را از آن جهت به میان آوردم که یادآوری کنم که در دوره‌های متأخر کلمهٔ «قلندریّه» معنایی به کلّی جدا از معنای عهدِ نخستین خویش داشته است و مجموعه‌ای تشریفات خشک و خالی بوده است با تفسیری کاملاً شیعی امامی اثنی عشری که اوجِ

← چون رافضیان نام مهدی شنیدند و مزدکیان نام مزدک، از رافضیان و خرمه‌دینان خلقی بسیار بر وی گرد آمدند... و هرگاه که با گیران خلوت کردی گفتی: دولت عرب شد (= به پایان رسید) ... و با خرمه‌دینان گفتی که مزدک شاعی (شیعی) شده است و مر شما را می‌فرماید که با شاعیان دست یکی کنید ... و مذهبِ خرمه‌دینی با گبری و تشیّع آمیخته شد...» (سیاستنامه، چاپ دارک، ۸۱-۲۷۹). در این باره مراجعه شود به تاریخ جنبش مزدکیان، اوتاکرکلیما، ۳۱۹، که در باب «نام پدرِ خرمه» توضیح داده است که «فاده» محرّفِ صورت پارسیِ میانهٔ پاذک (به شکلِ پاتک نوشته شده است) «پاذغ» است. پدر مانی نیز چنین نام داشت.

۲) مطهّر بن طاهر مَقْدِسی، می‌گوید: بعضی گویند که آغازِ کار باطنیان در روزگارِ ابومسلم بود که خرّمیان برای انتقالِ حکومت به‌ایرانیان نیرنگ ساز کردند و این نحلهٔ مذهبی را به‌وجود آوردند و آن را در دیدگاهِ نادانان آراستند و در نهانی ایشان را بدان فرا خواندند و حاصلِ کارِ ایشان تعطیل و اِلحاد بود البدء و التاریخ، ۱۳۳-۳۴/۵ و آفرینش و تاریخ، ۸۲۲/۲.

۳) در متون دورهٔ قدیم، معتدل‌ترین توصیف از خرّمیان همان است که مطهّر بن طاهر، آورده است و او خود تصریح دارد که با ایشان معاشرت داشته است. آفرینش و تاریخ، ۹۶۸-۷۵/۲ و نیز ۵۷۵-۶/۲.

۴) اسماعیلیّه را دشمنان ایشان، غالباً به مزدکی‌گری و خرمی‌گری متّهم می‌داشته‌اند بنگرید به‌سیاستنامه، چاپ هیوبرت دارک، به‌ویژه فصل چهل و هفتم «اندر خروجِ خرّمه‌دینان خَذَلَهُم الله» صص ۲۱-۳۱۲ و تاریخ جنبش مزدکیان، اوتاکرکلیما، که عبدالله بن میمون القداح (مؤسسِ اسماعیلیّه) را از تبارِ مزدکی می‌شناساند.

۵) دربارهٔ اهل حق بنگرید به

W. Ivanow, *The Truth-Worshippers of Kurdistan*, Ahl-i Haqq Texts, Leiden 1953.

و هم به کوشش او: تذکرهٔ اعلی، مجموعهٔ رسائل و اشعار اهل حق، بمبئی ۱۹۵۰؛ شاهنامهٔ حقیقت، نعمت‌الله جیحون‌آبادی مُکری، به کوشش دکتر محمّد مُکری، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۹۶۶/۱۳۴۵؛ و بزرگان یارسان، صدیق صفی‌زاده، تهران ۱۳۶۱. دربارهٔ دروزیان که با اهل حق مرزهای عقیدتی مشترک دارند و ریشه‌های ایرانی و مزدکیِ عقاید ایشان بنگرید به تاریخ جنبش مزدکیان، از اوتاکرکلیما، ص۳۰۷، که از تحقیق وِزِن‌دونک O.G. Von Wesendonk نقل می‌کند که منشاء دروزیان منطقهٔ سوریه (= سریانی) از ایرانیانی است که دارای عقاید مزدکی بوده‌اند به نقل از مقالهٔ او با عنوان "Die Religion der Drusen" در مجلهٔ *Der Neue Orient*، جلد هفتم، دفتر دوم و سوم، ماه مه ـ ژوئن ۱۹۲۰.

تأثیرپذیری ایشان است از خطّ مشی سیاسی دولتِ صفوی. حتی می‌توان مسأله را بدین‌گونه طرح کرد که دولتِ صفوی با مَرْکَب قراردادن تشیّع، در همان اهدافی که سیاستِ او ایجاب می‌کرده است، تغییراتی در آن به‌وجود آورده است و عین همین تصرّفات را در دیگر وجوهِ حیات اجتماعی و معنوی پیرامون خویش نیز شکل داده است به این معنی که قلندریّه را نیز، بی آن‌که خود بدانند، از طریق پیشوایانشان، به تشیّعِ دلخواه خود درآورده است تا سیمبولیسم رفتار و گفتار خود را رنگِ تندِ شیعی بزنند. اگر به یکی از آخرین متن‌های موجود درین کتاب که تراشنامهٔ (نسخهٔ موزهٔ مولانا)[۶] است نظری افکنده شود این صبغهٔ تندِ شیعی را در مجموعه رمزهای قلندریّه می‌توان مشاهده کرد.

غرض ازین سطرها یادآوری این نکته بود که صورت آغازین حرکات ارباب ملامت و قلندریّه هیچ‌گونه نسبتی با حرکات فرقه‌هایی به نام قلندریّه در عصر صفوی نداشته است هرچند هسته‌هایی از رفتار و گفتار ایشان را ممکن است در خود حفظ کرده باشد. بنابراین فاصلهٔ مزدکگرایی یا خرّمی‌گریِ قلندریّهٔ نخستین تا گرایش ایشان به تشیّع صفوی، حرکتی است تاریخی و دراز آهنگ و مانند تمام دگردیسی‌های ایدئولوژیک مذاهب و آیین‌ها، در تاریخ، قابل توجیه است.

یک نکته را در این‌جا نباید از یاد بُرد که مقصود ما طرح مجموعهٔ تحولاّت ایدئولوژیک جامعهٔ ایرانی از عصرِ مزدک تا قرن دوازدهم هجری، نبود، بلکه مقصود اشارتی کوتاه بود به حلقه‌های اصلی این تغییر وگرنه در چشم‌اندازی گسترده‌تر می‌توان تمامیِ تحولاتِ تاریخی و اجتماعی و مذهبی ایران را دانه‌های تسبیحِ این تحول فکری به شمار آورد. تسبیحی که دانه‌های درشت آن در عصرِاسلامی در حَدِ جریان‌هایی از نوع اسماعیلی‌گری و زیدی‌گری و حروفی‌گری و نقطوی‌گری و... خود را آشکارمی‌کند و در یک حصرِ علمی و تحقیقی کاری است بسیار دشوار و سال‌ها و سال‌ها پژوهش‌های جمعی و گروهی را خواستاراست.

تصویری که مطهّر بن طاهر مقدسی در حدود سال ۳۵۵ از خرّمدینانِ عصر خویش می‌دهد، از آن‌جا که از مشاهدات شخصی اوست، بسیار مهم است[۷] وی که خود با اینان

۶) بنگرید به فصل ۶۳ کتاب حاضر.

۷) آفرینش و تاریخ، ۵۷۶/۲.

در ناحیهٔ غرب ایران (یعنی ماسَبَذان در پیشکوهِ لرستان و صیمره در ایلام کنونی) دیدار داشته است می‌گوید: اینان دسته‌های بسیارند. وَجْهِ جامعِ ایشان اعتقاد به رجعت است و برآنند که آن‌چه در انبیا دگرگون می‌شود «اسم» و «جسم» ایشان است. وگرنه پیامبران با همه اختلاف شرایع و ادیانشان، یک حقیقت بیشتر نیستند و یک روح اند. این بخش از عقاید ایشان بسیار شبیه است به آنچه ابن‌عربی (۵۶۰-۶۳۸) آن را «حقیقت محمدّیه» می‌خواند و پیش ازین حدس زده‌ام که ابن عربی در مسألهٔ حقیقتِ محمّدیه تحت تأثیر ایشان بوده است.[۸] بسیاری از شعرهایی که در میان متأخران رواج یافته و تصویری از همین مسأله است بی گمان دارای ریشه‌های خرّمدینی است، به ویژه که این شعرها عامیانه و به لحاظ فنیّ بسیار ضعیف و خارج از اصول مقررّهٔ سنّت شعر فارسی است؛ قافیه و ردیف جای یکدیگر را در آن‌ها اشغال می‌کنند مانند:

تا صورت پیوند جهان بود علی بود — تا نقشِ زمین بود و زمان بود علی بود
مسجود ملائک که شد آدم ز علی شد — آدم چو یکی قبله و مسجود علی بود
هم موسی و هم عیسی و هم خضر و هم الیاس — هم صالح پیغمبر و داود علی بود[۹]

از بسیاری از اهل حق شنیده‌ام که «علی» مورد نظر ما ربطی به آن علیِ تاریخی ــ یعنی امام علی بن ابیطالب[ع] ــ ندارد و استمرار یک حقیقتِ ازلی و ابدی است. در همین شعر هم گوینده، که باید از حدود قرن یازدهم به بعد باشد، کوشیده است زنجیرهٔ انبیا را تکرار یک روح در تاریخ بداند و تجلّیات یک حقیقت. مطهّر بن طاهر، ازیشان چنین نقل می‌کند که خرّمیان برآنند که وحی هرگز قطع نمی‌شود و هر صاحبِ دینی در دین خویش مصیب است و برحق. این اندیشهٔ آنان نیز یادآور بعضی دیگر از عقاید ابن عربی است از جمله این که هر چیز را بپرستی او را پرستیده‌ای.[۱۰]

مطهّر بن طاهر از مشاهدات خویش در همین ناحیهٔ غرب ایران می‌گوید: ایشان به خمر و نوشیدنی‌ها بیشترین تبرّک را می‌جویند و اصلِ دیانتِ ایشان اعتقاد به نور و ظلمت است. و بعد از مشاهدات خویش در همین ناحیه چنین می‌افزاید که «کسانی از ایشان را که ما در دیارشان ــ ماسبذان و مهرجانْ قَذَق ــ دیدیم همه در غایتِ

۸) بنگرید به مقدمهٔ ما بر کتاب آفرینش و تاریخ، ۸۹/۱.
۹) شمسُ الحقایق، رضاقلی خان هدایت، ۱۷۴.
۱۰) فصوص الحکم، ابن‌عربی، چاپ ابوالعلاء عفیفی، ۳۳/۱.

نظافت‌جویی و طهارت‌اند و در برخوردِ با مردمان، اهل ملاطفت و نیکویی.[۱۱] سه قرن و نیم پس از مطهّر بن طاهر، در تصویری که ابوالقاسم کاشانی ازینان می‌دهد باز هم استخوان‌بندیِ عقاید ایشان بر جای است. او می‌گوید «مزدکیان خود را پارسیان خوانند و واضعِ مذهبِ ژندهٔ ایشان مزدک بود... و از دینِ صابی و جهودی و ترسایی و زردشت، شریعتی و بدعتی انتخاب کرد.»[۱۲] بعد اشاره‌ای دارد به سرانجام مزدک و مزدکیان در روزگارِ قباد و انوشروان و سپس می‌گوید «و آن دین پوشیده شد تا زمانی که مسلمانی ظاهر شد. مزدکیان ظهورِ خود به مسلمانی و شیعتی کردند و هم بر سرِ مذهب و آیین خویش بودند، تا چون مولانا علی علیه السلام از دارِ فنا به دارِ بقا انتقال کرد و کارِ حسن و حسین بر آن جمله بود که مشهور و معروف است و محمّد حنفیّه باقی بود، گفتند که «او امام است» تا هنگامِ ظهورِ عباسیانِ سیاهْ عَلَم، اقبال به عباسیان کردند و گفتند: «ابراهیم بن محمّد بن علی بن عبدالله بن عباس ــ که صاحبِ دعوت بود ــ امام است و بعد از او ابومسلم. و گفتند که او را دخترزاده‌ای گُهَرنام بود و از پس او امام به روم شد و باز خواهد آمد...»

این پارسیان چون دیدند که نزاریان (شاخهٔ اسماعیلیهٔ اَلَموت طرفدارانِ حسنِ صباح) را قوّتی هست، بر عادتِ آبای خویش بگرفتند که «ما سخنِ اسماعیلیان شنیدیم و این مذهب حق قبول کردیم. سیّدنا (حسن صباح) دهخدا کیخسرو را فرمود که مذهب اسماعیلیّه بر ایشان عرض کن. به حکم آن که او پیش‌تر آن مذهب (مذهب پارسیان) داشته بود، پارسیان را در حقِّ او حُسن الظّنّی بود.[۱۳] دهخدا، در محرّم سنهٔ ثلث عشرة و خمسمائه وفات یافت و پسرانش ابوالعلاء و یوسفْ قائم‌مقام او شدند. و به سببِ حُطامِ دنیایی و طلبِ جاه و مال اعتقادِ خویش فراموش کردند... و سیّدنا به تعریض و تصریحْ ایشان را نصایح مبذول کرد... آن سخن در ایشان اثر نکرد. چون سیّدنا بمرد، بدیلِ[۱۴] جولاههٔ آذربایجانی ظاهر شد و فارسیان را دعوت کرد و گفت: حق خود با زمرهٔ فارسیان

---

۱۱) آفرینش و تاریخ، ۵۷۶/۲.

۱۲) زبدة التواریخ، ابوالقاسم کاشانی، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۶. ۱۳) همانجا، ۱۸۷.

۱۴) بدیل نامی است که در ناحیهٔ شروان و آرّان و آذربایجان (نواحیِ غربیِ ایران) رواج داشته و ظاهراً ربطی به فعیل از مادهٔ بَدَل ندارد. من این نکته را از تأمّل در کتب تاریخی و رجالی متوجه شدم و جای تحقیقی مستقل دربن باره وجود دارد.

است و اسماعیلیان و نزاریان مردمی ظاهری اند و از «باطن» غافل. و «باطن» این است که: ابوالعلاء و یوسف به جای محمّدص و علیع اند و محمّدص و علیع و سلمان هرسه آلَه[۱۵] اند؛ آن نورگاه در یک شخص ظهور کند و وقتی در دو و گاهی در سه[۱۶]... اصلِ مذهبِ ایشان آن است که:

۱) نشاید هیچ کس را بیازارند، نه حیوان و نه نبات و نه جانور تا حدی که میخ به زمین فروکوفتن که خاک را از آن رنج رسد.

۲) و دو زن، نشاید داشت.

۳) و طلاق نشاید داد.

۴) و بَرده نشاید خرید.[۱۷]

در دنبالهٔ اصول پارسیان (مزدکیان) چنین می‌افزاید که: بر جمله پنج گناه است که هرکه یکی ازین بکند هرگز از دوزخ نرهد:

۱) اول خون ریختن.

۲) و دو زن در یک حال خواستن.

۳) با مخالف وصلت کردن.

۴) و به زبان و جوارح مردم را آزردن.

ظاهراً در اینجا بخشی از عبارتِ مؤلف افتاده است زیرا پنجمین گناهِ اصلی را نمی‌آورد و به مسألهٔ «حَشر و معاد» می‌پردازد که [پارسیان] کیفیتِ بعث و نشور و مبدأ و معاد را معنیِ تناسخ گویند» و «گویند صورتِ مردم بهشت است ولیکن بهشت کرزمان[۱۸] آسمان است.» جالب‌ترین نکته‌ای که ازیشان نقل می‌کند این عقیدهٔ پارسیان است که «پادشاهانِ فُرس، از جمشید مبدأ، امام بودند. ازیشان به محمّدص و علیع رسید، پس به محمّد بن حنفیّه افتاد و ازو به ابراهیم بن محمّد، پس ابومسلمِ مروزی.»[۱۹]

به راستی نمی‌دانیم چه مقدار ازین اندیشه‌ها هم اکنون آشکارا یا نهان در میان تمامی یا بخشی از اهل حق رواج دارد. ولی تردیدی ندارم که اگر هسته‌هایی از آیینِ خرّمدینی در

---

۱۵) آلَه به معنی هر چیزی است که در آن بیش از یک رنگ وجود داشته باشد. هم‌اکنون در کدکن، به همین معنی، به کار می‌رود. ۱۶) زُبدةُ التواریخ، ۱۸۸. ۱۷) همانجا، ۱۸۹.

۱۸) کَرَزْمان یا گَرَزْمان، به معنیِ آسمان و عرشِ اعظم آمده است. ← بُرهانِ قاطع و حواشی استاد معین.

۱۹) زُبدةُ التواریخ، ۱۹۰.

جهان باقی‌مانده باشد جایگاه جغرافیایی آن همین ناحیهٔ غرب ایران است و در همان نواحی که اهل حق باشندگانِ آن‌اند.

دربارهٔ روابط قلندریّه با «اهل حق» در جای دیگر باز بحثی خواهیم کرد تا مَفْصَل‌های پیوستن و گسستن ایشان با این مجموعهٔ ادیان و شرایعِ ایرانی کهن روشن شود.

به عنوان یک اصل در مطالعاتِ تاریخی، آنجا که شورش‌ها به زبان مذهب سخن گفته‌اند، می‌توان همواره در جستجوی روابط کلماتی از نوع قلندر، خرّم‌دین، مزدکی بود. بی‌گمان آن بخش از آیینِ مزدک که ستون فقراتِ تمامی این عناوین بوده است و همیشه مکتوم می‌مانده است مسألهٔ نگاه به مشروعیّتِ مالکیّت‌های کلان بوده است، برای نمونه شیخ اشراق شهاب‌الدین یحییٰ سهروردی (۵۴۹-۵۸۷) که او را شیخ شهید نیز می‌نامند و بی‌گمان قربانی عقاید سیاسیِ خویش شده است، تمایل به قلندریّه داشته زیرا غالباً در زیِّ قلندریّه می‌زیسته است[۲۰] و از سوی دیگر هم او، معتقد بوده است که ثروت مایهٔ فتنه و تباهی است. از زبانِ شمس تبریزی بشنویم که «این شهاب‌الدین می‌خواست که این درم و دینار برگیرد ــ که سببِ فتنه است و بریدنِ دست‌ها و سرها ــ معاملتِ خلق به‌چیزی دگر باشد. و ترکِ متابعت کرد.»[۲۱] و این که سهروردی خواب دیده بود تمام آب دریا را نوشیده است و در تعبیر خوابش، خود عقیده داشت که جهان را زیر سلطهٔ خود خواهد آورد، از نوع اندیشه‌های سیاسی او بوده است[۲۲] و این که الملک الظاهر ازو ترسیده و از بیم، دستورِ قتل او را داده است[۲۳] اینها همه نشانهٔ سیاسی بودن آرزوهای اوست.

---

۲۰) وکانَ یُتَّهَمُ بانحلالِ العقیدة و التعطیل، وَفَیات الأعیان، ۲۷۲/۶، و بَلَغنی انّه کانَ قلندری الصفة نُزْهَةُ الأرواح، شهرزوری، و در ترجمهٔ پارسی کهنِ همان کتاب از مقصود علی تبریزی که ظاهراً به منابع دیگری نیز نظر داشته است، در این باره آمده است که «به صورت به زیِّ قلندران می‌زیست» ترجمهٔ نزهة الأرواح، مقدمهٔ استاد سید حسین نصر بر مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق، صص۱۶ و ۲۶.

۲۱) مقالات شمس تبریزی، چاپ استاد محمّدعلی موحّد، انتشارات خوارزمی، ۲۹۶؛ مقایسه شود با مقالهٔ هم او با عنوان «آیا شیخ اشراق قربانیِ بلندپروازیهای سیاسی خود شد؟» در مجلهٔ بخارا، شمارهٔ ۳۹-۴۰ (آذر-اسفند ۱۳۸۳)، صص ۲۱-۲۸.

۲۲) وَفَیاتُ الأعیان، چاپ دکتر احسان عباس، ۲۷۲/۶ و تاریخ الاسلام، ذهبی، ۸۴۶/۱۲ که از ابن‌خلکان نقل می‌کند و او از سیف‌الدین آمِدی که گفت: «ناگزیر دارای جهان خواهم بود، چه در خواب دیدم که گویی آبِ دریا را سر کشیده‌ام.» آمدی می‌گوید: «بدو گفتم شاید تعبیرِ خواب تو این باشد که دانش تو جهانگیر خواهد شد.» اما دیدم که سهروردی از عقیدهٔ خود باز نمی‌گردد. مقایسه شود با همین تجربه در روزبهان، در کشف الأسرار، نسخهٔ آستانقدس رضوی٤، ۱۰۳.

۲۳) مقالات شمس، ۲۹۷.

۵) ایرانی و سرّی بودن آیینِ قلندری

تردیدی نیست که آیین قلندری یک آیین ایرانی‌گرای اسرارآمیز بوده است که در طول قرن‌های چهارم و پنجم و ششم که نامش هست و نشانش ناپیداست، در شکل پنهانی، به فعّالیّت خود می‌پرداخته است. مشابهاتی که با بعضی از اصول ملامتیّه داشته است در ذهن بعضی و در دوره هایی خاص سبب شده است که آن را همان مذهب ملامتیّه معرّفی کنند.

این‌که مقارن حملهٔ مغول، نخستین چهره‌های آن خود را آشکار می‌کنند و ما می‌توانیم نام و نشانی ازیشان در گوشه و کنار ببینیم، دلیل این است که اینان فرصت را غنیمت شمرده‌اند و از ضعف دولت‌های مرکزی سود جسته‌اند تا کارهای خود را علنی‌تر کنند.

لحنِ مؤلف سُطاط العداله[1] که با بسیاری از مواضع فکری ایشان و بعضی پیشوایان ایشان آشنایی دقیق‌تری داشته است، دلیل دیگری است بر همین نکته که یادآور شدیم و اینکه می‌گوید «اگر شوکتِ لشکر مُغل نبودی صدباره در عالم از این جماعت خروج خوارج شده بودی... اگر مُغُل مستولی نبودی همان فتنه خواست بودن»[2]. در حقیقت عکسِ آن چیزی است که باید می‌گفت. استیلای مغول قدرت‌های مرکزی و دینی را

---

۱) سُطاط العدالة في قواعد السلطنة، محمّد بن محمود خطیبا، نسخهٔ پاریس به شماره SP Turc 120 تألیف شده به سال ۶۸۳، در آق سرای (نکیده) فیلم شمارهٔ 5641 کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران. دربارهٔ این کتاب مراجعه شود به مقالهٔ Osman Turan در ارمغان فؤاد کوپرلو pp. 533-564 با این مشخصات:
Fuad Köprülü Armagani *Mèlanges Fuad Köprulü*, Istanbul 1953.

۲) همانجا.

ضعیف کرده بود که اینان توانستند از کمین و پناهگاه خود بدر آیند و به گفتهٔ همین مؤلف در شرق و غرب عالم اسلامی گسترش یابند.

بی گمان، بعد از مغول هم، اینان دوباره تغییر روش داده و زیر پوشش عقاید تند دینی، بویژه شیعی، خود را پنهان کرده‌اند. تأمّل در بعضی متون متأخر قلندریّه که صبغهٔ شیعی به خود گرفته است، و به پیرویِ «مُرشدِ کامل» ــ پادشاه صفوی ــ فرا می‌خواند، این نکته را به خوبی آشکار می‌کند.[۳]

آنچه در کارِ قلندریّه چشم‌گیر است، تجاوز ایشان است به تابوهای اجتماعی و همین تجاوز به تابو است که وقتی در عرصهٔ «طامات» و شعر مغانهٔ فارسی، در آثار سنائی وعطار و حافظ، خود را به شکلِ هنری نشان می‌دهد ادبیّات قلندری یا شعر مغانهٔ فارسی را شکل می‌دهد و چنانکه در جای دیگر نشان داده‌ام اوج و مرکز طنزِ حافظ را به وجود می‌آورد.[۴]

جستجو در هویت هر کدام از چهره‌های شناخته شدهٔ این آیین این نکته را روشن می‌کند که چهره‌های اصلی، همواره، در پرده‌ای از ابهام‌اند. هم قطب‌الدین حیدر و هم جمال‌الدین ساوجی و از همه مبهم‌تر همان کسی است که به نام «گرویدِ شیرازی» صاحب فُسطاطُ العداله از او یاد می‌کند و می‌گوید: «جولقیان او را معتبر دارند و چون نامِ او برند سر بر زمین نهند.»[۵]

تردیدی ندارم که ظهور قطب‌الدین حیدر و جمال‌الدین ساوجی و دیگر مشایخ قلندریّه ــ که بعد از مغول نام و نشان ایشان را در کتب تاریخ می‌بینیم ــ گرچه به ظاهر دورهٔ رشد و شکوفایی قلندریّه تلقی می‌شود ولی در حقیقت، آغازِ دورهٔ انحطاط آن نیز بوده است و این حرکت به سوی انحطاط نوعی ملازمه دارد با خصلتِ آشکارا شدگی. هرچه آشکارتر و طبعاً عامیانه‌تر می‌شوند، مبتذل‌تر می‌شوند تا آنجا که از قلندری، تنها دریوزه و بعضی حرکات غیرعادی و مقداری تقیّدات عجیب و غریب باقی می‌ماند که در قرن دوازدهم و سیزدهم در ایران و هند، در سلسله‌هایی که خود را قلندر و قلندری

---

۳) مراجعه شود به فصل ۶۳ و ۶۵ در کتاب حاضر.

۴) مراجعه شود به مقالهٔ «طنز حافظ» در تک درخت (جشن‌نامهٔ دکتر محمّد علی اسلامی ندوشن)، تهران آثار ـ یزدان ۱۳۸۰، صص ۳۰۱-۳۱۱.

۵) فسطاطُ العدالة، 557.

می‌خوانند می‌توان مشاهده کرد و در جای دیگر پیرامونِ آن سخن رفته است.[۶]

هنوز اسناد و مدارک ما دربارهٔ مراحل تاریخی این آیین بسیار اندک است و نمی‌دانیم که چه مقدار از حرفهای تصوّف خراسان از قبیل دفاع از ابلیس[۷] و نور سیاهِ ابلیس[۸] از درون آراء مشایخ این آیین شکل گرفته است. قدر مسلّم این است که آیین قلندری در دوره‌های شکوفائی‌اش، یعنی قرن چهارم تا ششم، یک آیین سرّی بوده است. چنان که در این رباعی، قرن ششم یا هفتم می‌خوانیم:

دردِ دلِ خسته دردمندان دانند ته خوش‌منشان و خیرهٔ خندان دانند
از سرِّ قلندری، تو گر محرومی سِرّی ست در آن شیوه که رندان دانند[۹]

شگفت‌آورترین نکته در باب این آیین این است که هیچ سخنی ازیشان در هیچ بابی نقل نشده است اِلّا بعضی نکته‌ها که صاحبِ فسطاط العداله نقل می‌کند و آن نیز برداشتی است که او از رفتار ایشان داشته است. با اینکه کوتاه‌مدت‌ترین جریانهای تصوّف و بی‌اعتبارترین مشایخ ایشان اندک سخنی اگرچه تکراری و دست‌مالی شده، برای مریدان خود به یادگار گذاشته‌اند. از هیچ شیخ قلندری، در هیچ سندی، هیچ عبارتی نقل نشده است مگر سخنانی از مقولهٔ «آپ ایپ اوپ» و عباراتِ به ظاهر بی‌معنایی ازین دست.[۱۰] آیا شگفت‌آور نیست که جریانی در طولِ تاریخ قریب هفت قرن، جسته گریخته، حضور تاریخی داشته باشد آن هم در پهنهٔ جغرافیاییِ گسترده‌ای به وسعتِ نیمی از جهان اسلام، از حَلَب تا کاشغر و از هندوستان تا اندلس، و یک جمله ازیشان در جایی ثبت نشده باشد؟

---

۶) مراجعه شود به فصل ۲۸ در کتاب حاضر.

۷) مسألهٔ دفاع از ابلیس، یک اندیشهٔ فلسفی-عرفانی است و ریشه‌های ایرانی کهن دارد. در تصوّف اسلامی نخستین نمایندگان آن، همه ایرانی بوده‌اند، از قبیل حلّاج (مقتول در ۳۰۹) و در دوره‌های بعد ابوالقاسم کُرَکانی (۳۸۰-۴۶۹) و ابوالحسن بُستی (حدود ۳۸۰-۴۶۰) و احمد غزالی (متوفی ۵۲۰) و عین‌القضات همدانی (حدود ۴۹۲-۵۲۵). و بی‌گمان یکی از نتایج ثنویّت dualism زردشتی است.

۸) دربارهٔ نور سیاهِ ابلیس مراجعه شود به تمهیدات، عین‌القضات، ۲۸۴؛ و نامه‌های عین‌القضات، ۹۷/۱ و تعلیقات نگارنده بر تصوّف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا، ۶۴-۱۴۴.

۹) مرصاد العباد، ۷۱.

۱۰) بنگرید به فصلِ واژه‌نامهٔ قلندریان در پایان کتاب.

۶) عناصر ایرانی در آیین قلندر

دین زردشتی و آیین قلندر، چند چند؟
توشه باید ساختن مر راهِ جان‌آویز را
سنائی

تنها سروشکل قلندریان نبوده است که یادآورِ سیمای بعضی از مردم ایران قبل از اسلام بوده است[۱] بلکه در اصولِ عقاید ایشان نیز گویا آموزه‌هایی از آیین مزدکی و خرّم دینی، وجود داشته است. همین که سنائی «دین زردشتی و آیین قلندر» را عطف به هم گرفته و عملاً یک چیز تلقی کرده است، ظاهراً، تصریحی است به این نکته که قدما آیین قلندری را مرتبط با ادیان ایرانی قبل از اسلام و بیشتر آیین زردشت می‌دانسته‌اند.[۲] یکی از نخستین ناقدانِ آیین قلندری، که از گسترش طرفداران ایشان احساس وحشت کرده و گزارش شگفت‌آوری از انتشار آیین ایشان در شرق و غرب عالم اسلامی می‌دهد، و آشکارا از ارتباط ایشان با آیین خرّمدینان خبر می‌دهد، مؤلفِ فسطاط العداله است که کتابِ خود را در ششصد و هشتاد و سه هجری، و در آسیای صغیر، تألیف کرده است. می‌گوید:

«و اکنون در روزگار ما جماعتی که پیدا گشته‌اند و اسم جوالق (نام دیگر قلندریان) بر

---

۱) بنگرید به آفرینش و تاریخ، ۸۳۹/۲؛ البدء و التاریخ، ۱۶۹/۵؛ فتوح البلدان، ۳۰۸.

۲) دیوان سنائی، چاپ استاد مدرس رضوی، ۲۶؛ مقایسه شود با این بیت عطار (دیوان، ۱۴۶):

نعرهٔ رندان شنید راه قلندر گرفت　　کیش مغان تازه کرد قیمت ابرار بُرد

خود نهاده‌اند همه آیین خرّمیّه و بواطنه است و روش ایشان بر اباحت...»[۳]

و در جای دیگر از زبانِ شیخ عثمان رومی ــ که نسبت به جمال‌الدین ساوجی (شیخ قلندریّه) استادی و شیخیّت داشته ــ خطاب به او نقل می‌کند که «ای ملعون! بنیاد فتنه و شر در میانِ اهلِ طریق نهادی... و اباحت و کفر و ضلالت و آیین مزدک و قرمطیان آغاز کردی و طریقِ فقر و درویشان را بشورانیدی.»[۴]

در مجموع، در اندیشه و رفتار و سیمای ایشان نشانه‌های میل به عقایدِ ایرانی کهن بسیار دیده می‌شود:

۱) دربارهٔ تراشیدن ابرو، جای دیگر بحث کردیم که این کار را رستم ذوالجاجب[۵] سردارِ ایرانی آذربایجانی در عهد ساسانی می‌کرده است و بلاذُری، داستان آن را نقل کرده است.[۶]

۲) آنچه در بارهٔ قصّ لحیه و ابقاء شوارب ازیشان نقل شده است ادامهٔ سنّت ایران ساسانی است و داستان آن را از مُجملُ‌التواریخ و القصص نقل کرده‌ایم.[۷]

۳) بُردن سگ به مسجد و محترم داشتنِ سگ یک سنّت ایرانی است. سگ در ایران قبل از اسلام بسیار عزیز و گرامی بوده است و بعضی مستشرقین عقیده دارند که اِصرارِ فقها در دوره‌های بعد بر نجاستِ کلب نوعی لجبازیِ نژادِ سامی است در برابرِ خوی و خصلت‌های ایرانی وگرنه در قرآن و حدیث هم تصریحی به نجاستِ کلب نشده است و در فقه امام مالک هم سگ نجس نیست.[۸]

۴) تشابه آراء ایشان با خرّمیان و مزدکیان که بعضی از مورّخان به آن اشاره کرده‌اند.[۹]

۵) دعوی قلندریان نخستین، که رسول‌ص با شیخِ ایشان به زبان پارسی سخن گفته و انگور بدو خورانیده است[۱۰].

اغلب قدما که به احوالِ قلندریّه اشاره‌ای کرده‌اند، همه تأکید به ایرانی بودن قلندریّه

---

۳) قُسطاطُ العدالة، ۵۵۳. ۴) همانجا، ۵۶۰.

۵) دربارهٔ او مراجعه شود به آفرینش و تاریخ، ۸۳۹/۲.

۶) فتوح البُلدان، چاپ صلاح‌الدین المنجّد، مصر، ۳۰۸.

۷) مجمل التواریخ و القصص، چاپ آلمان، ۲۰۲، و چاپ استاد بهار، ۲۵۱-۲۵۲.

۸) به حاشیهٔ شمارهٔ ۷، فصل ۱۳ کتاب حاضر مراجعه شود.

۹) در باب ارتباط عقاید قلندریّه و خُرّم‌دینان و اشارات ارباب تاریخ مراجعه شود به فصل ۱۳.

۱۰) مجموع فتاوی شیخ الاسلام احمد ابن تیمیه، چاپ کویت، ۱۳۸۶، ۱۶۳/۳۵-۱۶۴.

کرده‌اند. چنانکه در گفتار ابن‌تیمیّه دیدیم که گفت «انهّم کانوا قوماً من نسّاکِ الفُرس»[۱۱] و نیز در گفتار ابن کثیر که می‌گوید پادشاه ایشان را به «ترک زیٌّ اعاجم و مجوس مجبور کرد»[۱۲] و صاحب تاج العروس هم به عنوان یک عالم لغت شناس می‌گوید: «قلندر، بر وزنِ سمندر، لقب جماعتی از قدماء شیوخِ عجم است و معنی آن را نمی‌دانم.»[۱۳]

۱۱) همانجا. ۱۲) البدایة و النهایة، ابن‌کثیر، ج۸، حوادث ۷۶۱.
۱۳) تاج العروس، در مادّهٔ قلندر.

۷) ایرانی‌بودنِ مشایخ تصوُّف

هُجویری در تقسیم‌بندی صوفیهٔ عصر خویش، کوشیده است که آنان را در دوازده فرقه طبقه‌بندی کند و با همهٔ اِشرافی که بر مسائل اصلی تصوّف داشته است، در این کار تا حدودی ناموفق بوده است. هجویری ده فرقه ازین دوازده فرقه را بر حق می‌شمارد و دو فرقه را مردود[۱]: آن ده فرقهٔ بر حق و مقبول عبارتند از:

۱) محاسبیان پیروان محاسبی بصری مقیم بغداد، بر محور نظریّهٔ مقام نشمردنِ رضا.

۲) قصّاریان پیروان حمدونِ قصّار نیشابوری خراسانی، بر محور نظریّهٔ ملامت.

۳) طیفوریان پیروان بایزید بسطامی، بر محور نظریّهٔ سُکر.

۴) جنیدیان پیروان جنید بن محمّد نهاوندی برمحورِ نظریّهٔ صَحْو.

۵) نوریان پیروان ابوالحسن نوری از مردم بغشور در خراسان مقیم بغداد، بر محور نظریّهٔ تفضیل تصوّف بر فقر.

۶) سهلیان پیروان سهل بن عبدالله شوشتری، بر محور مجاهدت نفس و ریاضت.

۷) حکیمیان پیروان محمّد بن علی حکیم ترمذی ماوراءالنهری، بر محور ولایت.

۸) خرّازیان پیروان ابوسعید خرّاز از مردم بغداد، بر محور فنا و بقا.

۹) خفیفیان پیروان ابوعبدالله خفیف شیرازی، بر محور غیبت و حضور.

۱۰) سیّاریان پیروانِ ابوالعباس سیّاری از مردم مرو در خراسان، بر محور جمع و تفرقه. و مردودان عبارت‌اند از:

---

۱) کشف المحجوب، هجویری، ۱۶۴. و ← مقالهٔ ما با عنوان «مشکلِ هجویری در طبقه‌بندی صوفیّه» در مجلهٔ مطالعات عرفانی، دانشگاه کاشان، شمارهٔ اول، سال اول (تابستان ۱۳۸۴)، صص ۱۱-۱۹.

۱۱) حلولیان (قائلان به حلول و امتزاج) شاملِ سالمیان و مشبّهۀ بدیشان.
۱۲) حلّاجیان (که تارکِ شریعت‌اند) شامل اباحتیان که فارسیان بدیشان متعلق‌اند.

به‌جز دو تن که بغدادی و بصری‌اند، بقیه همه یا خراسانی‌اند یا شیرازی و نهاوندی و با توجه به این‌که بغداد و بصره دو شهر ساسانی[۲] و ایرانی است به راحتی می‌توان گفت که تمامی دوازده گروه، پیشوایانشان، ایرانی‌اند. این مسأله را، بیرون از جریان‌های عمدۀ تصوّف، در زندگی‌نامۀ مشایخ تصوّف نیز می‌توان دید. یکی از منسجم‌ترین و منظم‌ترین کتبی که در قلمرو تصوّف نوشته شده است رسالۀ قشیریه است تألیفِ عبدالکریم بن هوازن قُشَیْری (۳۷۶-۴۶۵) این کتاب از همان روزگارِ مؤلف، از مراجع درجۀ اول تصوّف بوده و شرح‌ها بر آن نوشته‌اند.[۳] یکی از مهم‌ترین بخش‌های این کتاب بخشی است که در آن به معرّفی بزرگان تصوّف از آغاز تا عصرِ مؤلف می‌پردازد. در یک نگاه به زندگی‌نامه و نسبت این مشایخ، می‌توان به سهم ایرانیان در شکل‌گیری عرفانِ اسلامی راه‌بُرد. به این نام‌ها و نسبت‌ها بنگرید:

۱) ابراهیم ادهم، بلخی و خراسانی.
۲) ذوالنون، مصری.
۳) فضیل عیاض، مَرْوزی خراسانی.
۴) معروف بن فیروزکرخی، از نام پدرش پیداست که ایرانی است، مقیم بغداد.
۵) بشرِ حافی، مروزی خراسانی.
۶) سَریِ سقطی بغدادی.
۷) حارثِ محاسبی، بصری الأصل مقیم بغداد.
۸) ابوسلیمان داود بن نُصَیْرِ طایی*[۴]
۹) شقیق بلخی، خراسانی.
۱۰) بایزید بسطامی، بسطام، خراسانی.
۱۱) سهل بن عبدالله، شوشتر خوزستان.

---

2) *Šahrestánha Ì Éranšahr*, by Touraj Daryaee with English and persian translation, and Commentary Mazda Publshers, 2002, p. 21

۳) الرسالة القشیریّه، صص ۳۳-۸؛ ترجمۀ رسالۀ قشیریه، صص ۸۶-۲۴.

۴) نامهایی که درکنار آنها * نهاده شده علامت آن است که قشیری در باب خاستگاه جغرافیاییِ ایشان چیزی نگفته است.

۱۲) ابوسلیمان دارانی، داران دمشق.
۱۳) حاتم اصّم بلخی، خراسانی.
۱۴) یحییٰ معاذ اهل ری مقیم نیشابور.
۱۵) احمد بن خضرویه بلخی، خراسانی.
۱۶) احمد بن ابی‌الحواری، دمشقی.
۱۷) ابوحفص حدّاد، نیشابوری.
۱۸) ابوتراب نخشبی، نخشب (نسف) خراسان.
۱۹) عبدالله بن خبیق کوفیُ الأصل، ساکن انطاکیه.
۲۰) احمد بن عاصم انطاکی، انطاکیه.
۲۱) منصور بن عمّار، دندانقانِ مَرْو، خراسانی.
۲۲) حمدون قصّار، نیشابوری.
۲۳) جنید نهاوندی.
۲۴) ابوعثمان حیری، مقیم نیشابور.
۲۵) ابوالحسن نوری، بَغْشورِ خراسان.
۲۶) ابو عبدالله بن جلا، بغدادی الأصل.
۲۷) رُوَیم بغدادی.
۲۸) محمّد بن فضل بلخی، مقیم سمرقند.
۲۹) احمد بن نصر زقّاق کبیر، مصری.
۳۰) عمرو بن عثمان مکّی.
۳۱) سمنون بن حمزه*
۳۲) ابوعبید بسری*
۳۳) شاه بن شجاع کرمانی، نیشابور / کرمان.
۳۴) یوسف بن حسین رازی، اهل ری.
۳۵) محمّد بن علی حکیم ترمذی، ترمذ خراسان.
۳۶) ابوبکر وراق ترمذی، ترمذ خراسان مقیم بلخ.
۳۷) ابوسعید خرّاز، بغداد.
۳۸) ابو عبدالله مغربی، مغرب.

۳۹) ابوالعباس احمد بن محمّد بن مسروق، طوسی.
۴۰) علی بن سهل اصفهانی، اصفهان.
۴۱) ابو محمّد جریری*
۴۲) ابن عطاء ادمی*
۴۳) ابواسحاق خوّاص، درگذشته در ری.
۴۴) ابو محمّد خرّاز، اهلِ ری.
۴۵) بنانِ حمّال، واسطی الأصل در مصر درگذشته است.
۴۶) ابو حمزهٔ بغدادی، اهل بغداد.
۴۷) ابوبکر واسطی، فرغانه.
۴۸) ابوالحسن بن صایغ اهل دینور (مقیم مصر)
۴۹) ابراهیم بن داود رقّی، از مشایخ شام.
۵۰) ممشاد دینوری، دینور.
۵۱) خیرِ نسّاج، سامره.
۵۲) ابو حمزهٔ خراسانی، نیشابور (ملقاباد).
۵۳) شبلی، اسروشنهٔ خراسان (مقیم بغداد).
۵۴) مرتعش، نیشابوری.
۵۵) ابوعلی رودباری، بغدادی مقیم مصر.
۵۶) عبدالله بن منازل، نیشابوری.
۵۷) ابوعلیِ ثقفی، نیشابوری.
۵۸) ابوالخیر اَقطع، مغربی الأصل ساکنِ تینات.
۵۹) ابوبکر کتّانی، بغدادی الأصل.
۶۰) ابویعقوب نهرجوری*
۶۱) ابوالحسن مزیّن، بغدادی.
۶۲) ابوعلی بن کاتب*
۶۳) مظفر قرمیسَنی، کرمانشاه.
۶۴) ابن طاهر ابهری، ابهر.
۶۵) ابوالحسین بن بنان، از مشایخ مصر.

۶۶) ابراهیم بن شیبان قرمیسَنی، کرمانشاه.
۶۷) ابن یزدانیار، اُرمیّهٔ آذربایجان.
۶۸) ابو سعید بن اعرابی، بصری مقیم حَرَم.
۶۹) ابو عمرو زُجاجی، نیشابوری.
۷۰) جعفر بن محمّد بن نصیر، بغدادی المنشأ والمولد.
۷۱) ابوالعباس سیّاری مروزی، خراسانی.
۷۲) ابوبکر محمّد بن داود دُقّی دینوری، مقیم شام.
۷۳) ابومحمّد عبدالله بن محمّد رازی مولد و منشاء نیشابور.
۷۴) ابوعمرو بن نُجَیْد نیشابوری، متوفی در مکّه.
۷۵) ابوالحسن پوشنجی، پوشنج خراسان.
۷۶) ابو عبدالله محمّد بن خفیف، شیرازی.
۷۷) بندار بن حسین شیرازی، شیراز.
۷۸) ابوبکر طمستانی متوّفی در نیشابور.
۷۹) ابوالعباس دینوری، مقیم نیشابور و متوفی در سمرقند.
۸۰) ابو عثمان مغربی (کرکَنْتِ مغرب) متوفّی نیشابور.
۸۱) ابوالقاسم نصرآبادی، نیشابوری.
۸۲) ابوالحسن حُصْری بصری، ساکن بغداد.
۸۳) ابوعبدالله رودباری، شیخ شام (از رودبار)

[از متأخرین]

۸۴) ابوعلی دقّاق، نیشابور.
۸۵) ابو عبدالرحمنِ سُلَمی، نیشابور.
۸۶) ابوالحسن علی بن جهضم، همدانی.
۸۷) ابوالعباس قصّاب، آمل طبرستان.
۸۸) احمدِ اسودِ دینوری، دینور.
۸۹) ابوالقاسم صیرفی، نیشابور.
۹۰) ابوسهل خشّاب کبیر، نیشابور.
۹۱) منصور بن خلف مغربی (مغرب).

۹۲) ابوسعید مالینی، مالین هرات.
۹۳) ابوطاهر خوزندی[۵] ماوراء النهر.

ازین جمع نود و سه گانه، چهار تن (بر اساس قشیریّه) انتساب جغرافیایی‌شان نامعلوم است و یازده تن هم مصری و دمشقی و انطاکی و مغربی‌اند و بقیّه همه ایرانی‌اند، یعنی هفتاد و هفت تن، از ۹۳ تن، چیزی حدود هشتاد درصد از کُلّ این مشایخِ همه برخاسته از جغرافیای ایران اند. در میان ایرانیان نیز بیشترین سهم در حدود ۵۵٪ خراسانیان‌اند و از خراسانیان نیز بیشترینه، اهل نیشابورند؛ یعنی دوازده تن از حدودِ سی تن. در مغربِ ایران بیشترین صوفیان از ناحیهٔ دینورند، چهار تن و از قدیم صوفیانِ دینور مشهور بوده‌اند[۶] و بعد از دینور نوبت به کرمانشاه می‌رسد، یعنی دو تن. در مرکز ایران، ری بیشترین صوفیان را دارد: چهارتن و در اقلیم فارس شیراز دو تن. اصفهان با آن‌همه عظمت و مقامی که در تاریخ فرهنگ ایران دارد یک تن صوفی ازین جمع نصیبش می‌شود: علی بن سهل اصفهانی.

---

۵) در متنِ عربی رساله خوزندی، ۳۳، و ترجمهٔ فارسی خُزندی، ۸۵، استاد فروزانفر نوشته‌اند: «ظ: «خجندی.» چنین کسی را در میان صوفیهٔ نزدیک به عصر قشیری نیافتم. استاد فروزانفر نیز نیافته است. تصور می‌کنم صورت درستِ این نسبت «خُزندی» باشد که در کتاب القند چند بار تکرار شده است، از جمله: سلمة بن محمّد الخُزندی (متوفی ۲۷۳). بنگرید به شمارهٔ ۳۵۲ صفحهٔ ۲۱۹، و جزء نسبت‌های اهالی ماوراءالنهر است. سمعانی در الأنساب، 191b، در نسبتِ الخُذاذی همین شخص را آورده است (به ضَمّ خاء معجمه و فتح ذالِ و نون ساکنه بعد از الف و در آخر دال مهمله) می‌گوید: نسبت است به خُزاذ، از قرای سمرقند در فاصلهٔ یک فرسنگ و نیم. ولی نسفی که از اهالیِ سمرقند است خُزاذ ضبط کرده است نیز بنگرید به معجم البلدان، ۴۰۷/۲.

۶) صوفیانِ دینور، از دیرباز، مشهور بوده‌اند مراجعه شود به ابو منصور ثعالبی (۳۵۰ - ۴۲۹) که عنوانی ویژهٔ صوفیان دینَوَر پرداخته است: «صوفیّة دینَوَر» و در آن‌جا می‌گوید: صوفیّهٔ دینَوَر ضرب المثل‌اند به دلیل افزونی ایشان و هم به دلیل این که بزرگان صوفیّه در دینور متوطن‌اند و نیز به دلیلِ نفاقی که در مذاهب ایشان وجود دارد، آن گونه که می‌گویند: حکیمانِ یونان، زرگرانِ حَرّان، جولاهگانِ یمن ،دبیرانِ ناحیهٔ سواد و فَعْله (؟) سیستان و دزدان طوس، گربُزانِ مَرْو و مَلّاحان بخارا (مَلّاحوبخاری) و صنعتگرانِ چین و تیراندازان ترک و لولیان هند (قِحاب هند) ثِمار القلوب، ثعالبی، ۲۴۸ در چاپ استاد محمّد ابوالفضل ابراهیم از ثِمار القلوب اشتباهات بسیار وجود دارد و از جمله در همین عبارات. قدر مسّلم مَلاّ حوبخاری نمی‌تواند درست باشد، احتمالاً مِلاحُ بخاریٰ (زیبارویان بخارا) منظور است و این نکته را سخنانِ علی بن زید بیهقی (۴۹۰-۵۶۵) که فصلی ویژهٔ مضاف و منسوب‌های هر شهری پرداخته می‌گوید، حکمایِ یونان، زرگرانِ شهر حرّان و جولاهگانِ یمن و دبیرانِ سوادِ بغداد، کاغذیانِ سمرقند، صبّاغانِ سجستان، عیّارانِ طوس، گُربُزانِ مَرْو ملیح صورتان بخارا، زیرکان و نقّاشانِ چین، تیراندازانِ ترک، و دُهاتِ بلخ، اصحابِ ناموس غزنین، جادوان و مُشَعبدانِ هند، و ضعفای کرمان و اکرادِ فارس و ترکمانانِ حدود قونیه و انگوریه و طرف روم و صوفیانِ دینور و دزدان و متواریان نواحیِ ری و طعام خورندگان و پارسایانِ خوارزم و ادبای بیهق. تاریخ بیهق، ۲۸، در بابِ لطیفیانِ ماوراءالنهر ← زنگی‌نامه، ۸۵.

۸) ابرو تراشیدن

تراشیدنِ موی سر و ریش و ابرو که در تعالیم قلندریّه جزء اصولِ اَوَّلیّه به حساب می‌آید، ما را به یاد بعضی مسائل در ایران عهدِ ساسانی می‌اندازد. از جمله تراشیدنِ ریش و ابرو که بعدها، هرکدام از این‌ها یکی از «چهار ضَرْب اَبدالِ قلندری» به حساب می‌آمده است و شاعری در عصر صفوی گفته است:

در چار ضربِ اَبدال، ابرو تراشد آن ماه تا هیچ‌کس نگوید، بالای چشمت ابروست

این رسم ابرو تراشیدن، در ایران ساسانی، پیشینه‌ای کهن دارد: در زندگیِ سردارِ نام‌آور عهد ساسانی رستم، اسپهبد آذربایجان که او را رستم «ذوالحاجب» می‌خوانده‌اند[۱] نوشته‌اند که او را بدین سبب «ذوالحاجب» خوانده‌اند که حاجب‌های (ابروهای) خویش را می‌تراشید تا هیچ کس نگوید، بالای چشمت ابروست[۲] و این تعبیر بالای چشم کسی ابرو بودن، ظاهراً از عهدی بسیار کهن در میان ایرانیان، مطرح بوده و خدای می‌داند که به چه آیین‌ها و رسومی اشارت دارد.[۳]

---

۱) آفرینش و تاریخ، ۸۴۹/۲. ۲) فتوح البلدان، بلاذری، ۳۰۸.

۳) عنوان ذوالحاجب، در میان سرداران ایرانی عصر ساسانی، ظاهراً رواج داشته است و یکی دیگر از ایشان مردانشاه ذوالحاجب است که در وقایع اواخر عصر ساسانی نقش بسیار برجسته‌ای داشته است. ما نمی‌دانیم که ابرو تراشیدنِ او سبب این لقب برای او شده است یا علتی دیگر دارد. اگر ثابت شود که او هم به‌همین دلیل ذوالحاجب لقب گرفته است، آنگاه، می‌توان در موردِ نام او که مردانشاه است قدری تأمل کرد؛ آیا این نام یک نام جوانمردی و عیاری بوده است؟ چرا او را مردان شاه می‌خوانده‌اند؟ در همین جا، صفت یا لقبِ فتوّتی امام علی بن ابیطالب علیه‌السلام که در متون فارسی شاهِ مردان است از خاطر می‌گذرد ظاهراً در متون عربی چنین صفت یا لقبی برای آن حضرت به‌نظر نرسیده است و مسابقهٔ اطلاق این صفت هم بریشان ظاهراً از قرن ششم که عصر ←

حتی تراشیدن ریش، نوعی رویارویی آداب و رسوم ایرانی با آداب و رسوم سامی و عربی است. نوشته‌اند که وقتی «چهار تن بودند از مهترانِ عجم، وبر آن زینت ایشان پیشِ رسول پیغامبر علیه‌السلام آمدند، به کمرهای زرّین میان سخت‌کرده و ریش‌ها سترده و سبلت‌های دراز فروگذاشته. چون سخن گفته بودند، پیغامبر گفتا: «این چه شکل است؟» گفتند: «اَمَرنا خدایکانُ بقّصِ اللُحی و عَفْوِ الشارِب» یعنی که ما را خدایگان فرمود که ریش پست کنیم و سبلت بگذاریم. پیغامبر، علیه‌السلام، گفت، بر خلافِ ایشان «اَمَرنی رَبّی بعَفْوِ اللّحیٰ و بقَصِّ الشَوارِبِ» «یعنی مرا خدای من فرموده است که سبلت بکاهید و ریش بگذارید.»[۴]

با اینهمه در زندگینامهٔ بسیاری از مشاهیر اهل زهد دیده می‌شود که گاه در مصائب ریش خود را می‌تراشیده‌اند و ازین رفتار ایشان می‌توان دریافت که این کار را خلاف شرع نمی‌دیده‌اند[۵]

← شکوفائیِ فتوّت و جوانمردی است قدیم‌تر نیست. سعدی، در بوستان، چاپ استاد یوسفی، ۸۳ گفته:

جوانمرد اگر راست خواهی ولی ست　　کرم پیشهٔ شاهِ مردان علی ست

و در المجالس و المواعظ، تألیف جمال استاجی، از آثارِ اوایل قرن هفتم نسخهٔ توبینگن، 3666 ورق 68a و 68b از آن حضرت به عنوان شاهِ مردان یاد می‌شود. شاید قدیم‌ترین جایی که لقب شاه‌مردان در مورد حضرت دیده شده است در کتاب گزیده (در اخلاق و تصوّف) از آثار قرن پنجم یا آغاز قرن ششم، تألیف ابونصر طاهر بن محمدِ خانقاهی است که می‌گوید: فتح موصلی گفت: به خواب دیدم شاهِ مردان را گفتم مرا پندی دِه. گفت «هیچ چیز ندیدم نیکوتر از تواضعِ توانگران بر درویشان.» (گزیده، ۲۵۱)، که این گفتارِ امام علی بن ابیطالب است. ← شرح نهج البلاغه، ابن‌ابی‌الحدید، ۳۹/۲۰؛ و الرسالة القشیریه، ۱۹۴. در متن مجمل التواریخ و القصص، چاپ استاد بهار، ۹۷، چنین آمده است «و وردانشاه که او را عرب ذاالحاجب خوانند» و استاد بهار در حاشیه از روی طبری آن را به مردان شاه اصلاح کرده است و نوشته است که «طبری ذوالحاجب را لقبِ بهمن جادویه می‌داند (تاریخ الطبری، طبع قاهره، ۶۸/۴) و باید این صحیح باشد و به عقیدهٔ من ذوالحاجب و جادویه یک لقب است و جادویه مصحّفِ (چار برویه) است یعنی (چهار ابرویه) و این لقب کسی است که صاحب مرتبهٔ سربند بوده که به پیشانی می‌بسته‌اند و بدان سبب او را چار ابرویه می‌گفته‌اند و ذوالحاجب نیز به همان معنی است و جادوگری در نزدِ زرتشتیان گناهی عظیم بوده و محال بوده است که سپهسالار را جادو بنامند.» حاشیهٔ همان صفحه. با همه احترامی که برای نگاهِ ژرف استاد بهار همیشه قائلم، در اینجا نظر بلاذری که سندی بسیار کهن است با اعتبار بیشتری به نظر می‌رسد.

۴) مجمل التواریخ و القصص، چاپ آلمان، ۲۰۲، و نیز چاپ استاد بهار، ۵۲-۲۵۱، و در موردِ احادیثی که دربارهٔ اِعفاء لِحْیَه و قصِّ شوارب است بنگرید به المعجم المفهرس لألفاظِ الحَدیث النبوی، ونسینگ، ۲۸۶/۴.

۵) ← حلیة الأولیاء، ۳۷۰/۱۰، رفتار شبلی؛ و تذکرة الأولیاء، ۲۱۰/۲، رفتار خرقانی.

ابرو تراشی در شعر فارسی و عربی

انعکاس ابرو تراشیدنِ قلندریّه در شعرِ فارسیِ قرون نهم به بعد را در شعرهایی از نوع: این بیت یحیی سیبک (متوفی ۸۵۲):

کهن شد خانهٔ ناموس، از سر طاقِ ابرو را　　به‌پاکی نقش بتراشیم و طرحی دیگر اندازیم[۶]

و این بیت بسیار مشهور:

در چار ضربِ ابدال ابرو تراشد آن ماه　　تا هیچ کس نگوید بالای چشمت ابروست[۷]

که شاعری به‌نام ابراهیم ادهم (قرن یازدهم، احتمالاً) گفته است و آن را بدین صورت نیز نقل کرده‌اند:

در چار ضربِ ابدال ابرو تراشد از رو　　تا هیچ کس نگوید بالای چشمت ابرو!

و زلالی (حدود ۱۰۲۴) گفته است:

مه، تازه گدای شرق و غربت　　در زیرِ تراشِ چار ضربت
دارد کشتی به کف دو هفته　　تا پُر شود از تو رفته رفته[۸]

و محمّد علی ماهر (متوفی ۱۰۸۹) گفته است:

ز بس قوّت گذشته روز حربش　　زچار آیینه تیرِ چار ضربش

و ملّا قاسم مشهدی (متوفی ۱۰۸۵) گفته است:

مرا ز صحبت اضداد، عشق یار برید　　چهار ضرب کسی زد کزین چهار بُرید[۹]

می‌توان دید و در شعر عربی هم انعکاس یافته و شعرای عرب مضامین خاصی دربارهٔ آن پرداخته‌اند، از جمله در این قطعه از سرّاجِ ورّاق[۱۰] در وصفِ زیبائی قلندریی:

عَشِقْتُ مَنْ ریقَتهُ قَرْقَفٌ　　وَ مالَهُ اذذاکَ مَنْ شارب
قلندریّاً حَلَقُوا حاجِباً　　مِنْهُ کنُونِ الخطِّ مِن کاتب

---

۶) دیوان اسراری، ضمیمهٔ کتاب حاضر، غزل شمارهٔ ۲۰.
۷) بهار عجم، ذیلِ چار ضربِ اَبدال.
۸) کلیّات زلالی خوانساری، تصحیح و تحقیق دکتر سعید شفیعیّون، تهران ۱۳۸۴، ص۳۶۷.
۹) بهار عجم، همانجا.
۱۰) دربارهٔ سرّاج ورّاق، یعنی عمر بن محمّد بن حسن (متوفّی ۶۹۵). بنگرید به النجوم الزاهرة، ۸۳/۸ و فواتُ الوفیات، ۴۶/۳-۱۴۰.

سُلطانُ حُسْنٍ زادَنی عَدْلِهِ فاختارَ اَنْ یَبْقیٰ بلا حاجبِ[۱۱]

و دیگری، از شعرای قرن هشتم احتمالاً، گفته است:

بَدا لِیَ فی حَلْیِ الحواجبِ فتنة فَقُلْتُ بعقلٍ ذاهِلٍ فیه ذاهبِ
حبیبی، بحقِّ اللهِ، قل لِیَ ما الذّی دَعاكَ إلیٰ هذا؟ ـ فَقال مُجاوِبی:
وَعَدْتُ بوصلِ العاشقینَ تَعَطُّفاً فَلَمْ یَتِقُّوا وَ استَرْهَنُوا قوسَ حاجبی[۱۲]

در اصطلاح قلندریّهْ متأخر، تراشیدنِ موی سر و روی و سبلت و ابرو را چار ضرب و چار ضربِ اَبدال می‌گفته‌اند.

مرحلهٔ تاریخیِ سر و ریش نتراشیدنِ قلندر

همان‌گونه که یک یک شعارها و رفتارهای قلندریان در طول تاریخ دگرگون شده است و غالباً تبدیل به ضّدِ خود گردیده است، تراشیدنِ سر و ریش و ابرو هم که از اصولِ اولیهٔ رفتارهای ایشان بوده است ـ چنان‌که یاد کردیم ابروتراشی و تراشیدن ریش از آدابِ

---

۱۱) المُعرَّب، مصطفی المدنی، به نقل التذکرة التیموریة، احمد تیمور پاشا، الطبعة الأولیٰ، ۱۹۵۳، ص۳۳۰؛ و ترجمهٔ این قطعه در این حدود است «عاشق شدم بر آن که آبِ دهانش چون شراب است، در آن هنگام که هنوز موی سبلتش نرسته بود، یاری از قلندریان که حاجبِ (= ابرویِ) او را تراشیده بودند آن گونه که کاتبی حرفِ نون (ن) را از خطّ، پاک کند. پادشاهِ حُسنی که بر دادپیشگیِ خویش افزوده است و بی«حاجب» بودن را اختیار کرده است.»

۱۲) جُنگِ مهدوی، ۳۱۶، و ترجمهٔ قطعه در این حدود است: «دربارهٔ تراشیدن ابرو، اندیشه‌ای کردم و با خِرَدی ناتوان گفتم: ای دوست! خدای را، با من بگو چه چیزی سبب این کار شد و تو را بدان واداشت؟ و او در پاسخ من گفت: به عاشقانِ خویش، از سرِ مهر، وصل دادم و ایشان در این کار مرا استوار نداشتند و به ناگزیر کمانِ ابروی مرا، به گروگان گرفتند.» یک نکته را در مصراعِ آخرِ این قطعه نباید از یاد بُرد که تعبیرِ «استرهنواقوس حاجبی» در آن سویِ معنیِ ظاهری آن، که قوسِ حاجب (= کمانِ ابرو) را به گروگان گرفتن است، اشاره به یک داستان تاریخی دارد و آن این است که «حاجب بن زُرارهٔ تمیمی یکی از بزرگان عربِ جاهلی در یکی از خشک‌سالی‌ها، نزدِ کسریٰ، شهریار ایران، آمد و از او خواست تا قبیلهٔ وی را اجازه دهد که به خاک ایران درآیند. کسریٰ بدو گفت: شما تازیان مردمی اهلِ نیرنگ و خیانت‌اید. اگر اجازه دهم، سرزمینِ مرا به تباهی می‌کشید.» حاجب به کسری گفت: «من ضمانت می‌کنم که چنین نباشد.» کسری گفت: «از کجا بدانم که تو وفای به عهد خواهی کرد؟» حاجب گفت: «کمانِ خویش را نزدِ تو گرو خواهم نهاد.» پیرامونیانِ کسریٰ بر این سخنِ او خنده زدند. ولی کسریٰ گفت: «او کمانِ خویش را رها نخواهد کرد.» و از او پذیرفت. سال‌ها بعد، پس از مرگِ حاجب، پسرِ این حاجب ـ که نامش عطارد بود ـ نزدِ کسریٰ رفت و خواستارِ کمانِ پدر شد. و کسریٰ فرمان داد تا کمان (= قوسِ) حاجب را به او بازگردانند. و این تعبیرِ «قوسِ حاجب» از آن روزگار در ادب و فرهنگِ عرب ضرب المثل است. بنگرید به ثمارُ القلوب، ثعالبی، ۲۶-۶۲۵، زیر عنوانِ «قوسِ حاجب».

ایرانی عصرِ ساسانی است[۱۳] ــ اندک اندک تبدیل به عکس شده و قلندران قرن دهم به‌جای تراشیدن سر و ریش موی سر و ریش خود را بلند می‌گذاشته‌اند به همین دلیل این بیت بسیار معروف حافظ که می‌گوید:

هزار نکتهٔ باریک‌تر ز مو این‌جاست نه هر که سر بتراشد قلندری داند[۱۴]

در نسخه‌های قدیمی و نزدیک به عصرِ حافظ به همین شکل‌است و نشان می‌دهد که در آن دوره هنوز قلندریان موی سر را می‌تراشیده‌اند، ولی در روزگار پس از خواجه به تدریج این سنّت تبدیل به عکس شده است و بیت را به صورت: نه هر که سر نتراشد قلندری داند، درآورده‌اند.[۱۵] چون دیگر در آن روزگار قلندران به جای این‌که سر بتراشند، به عکس رفتار می‌کرده‌اند و سر نمی‌تراشیده‌اند بلکه موی سر و ریش خود را رها می‌کرده‌اند. و با چنین تصوّری بوده است که کاتبان نسخه‌های جدیدتر جام جم اوحدی ابیاتی را واردِ آن منظومه کرده‌اند که از بلندی موی سرِ قلندران خبر می‌دهد:

موی خود را دراز کرده به زَرْق کرده آونگشان چو مار از فرق[۱۶]

البته یک نکته را نباید فراموش کرد که احتمالاً تصوّرِ قلندر از کسی که موی سر را نمی‌تراشیده است می‌تواند امری عامیانه و تصوری غلط باشد که هم عرضِ سر تراشیدن ایشان هم در تاریخ، خود را نشان‌داده‌باشد.

مُطرِبی سمرقندی (۱۰۴۰-۹۶۶) در شرحِ حالِ شاعری به نامِ جوجک بیکِ قلندر می‌گوید: «چند روز به تحصیل اشتغال داشت، آخر، جذبه بر مزاجش غالب آمد با آن که صبیحُ الوَجْه بود به وضع قلندری سلوک می‌کرد و ترکِ تحصیل نموده لُنگی بربست و موی بر سر ماند[۱۷] بیاض در بغل محکم کرده سینه بر طاق[۱۸] پای‌های برهنه پوستی بر دوش انداخت، به این صورت در میانِ طالبْ علمان نشست و برخاست به اسلوب

۱۳) دربارهٔ پیشینهٔ ایرانی کهنِ این رسم بنگرید به شمارهٔ ۳ همین فصل کتاب حاضر.

۱۴) دیوان حافظ، چاپ قزوینی، ۱۲۰؛ نیز حافظ به سعی سایه، ۲۵۱، که اختلافاتِ تمام نسخه‌های معتبر را در پای صفحه نشان داده است.

۱۵) بنگرید به داستان‌نامهٔ بهمنیاری، ۴۲۶ و ۵۳۶، متن و حاشیه.

۱۶) جام جم، اوحدی مراغی، فصل ۴۷.

۱۷) ماندن، به همان معنی کهن خویش است و متعدّی است یعنی بر جای گذاشتن. در ماوراء النهر، هم امروز نیز، بدین معنی به کار می‌رود.

۱۸) سینه بر طاق، اصطلاحِ قلندریّه است. بنگرید به فرهنگ پایان کتاب حاضر.

می‌کرد...به تقریبِ موی سرِاو من گفته‌ام، رباعی:

ای آن‌که قدی ز سرو خوشتر داری　　در هر نگهی هزار خنجر داری
من در عجَبَم ز طورِ[۱۹] رندانهٔ تو　　مجنون منم و تو موی بر سر داری[۲۰]

۱۹) طور: شیوه و رفتار.

۲۰) نسخهٔ زیبای جهانگیر، مطربی سمرقندی، به کوشش اسماعیل‌بیک جانوف و سید علی موجانی، انتشارات کتابخانهٔ آیةالله مرعشی، قم، ۱۳۷۷، صفحهٔ ۲۰۲.

۹) سیمای قلندر در تاریخ

نخستین شواهدی که در زبان فارسی از کلمهٔ قلندر داریم، خبر از آن می‌دهد که قلندریان پروایی نداشته‌اند از این که مردمان دربارهٔ ایشان چه می‌گویند. یوسف عامری که در قرن پنجم گفته است:

«رخسارِ قلندری چه روشن، چه سیاه[۱]»

چشم‌انداز عمومیِ راه و رسم قلندریان را در این مصراع خود، تصویر کرده است که قلندری هیچ گونه قیدی ندارد. ولی در فاصلهٔ پنج قرن و شش قرن از روزگارِ او تا قرن یازدهم این راه و رسم پوشیده و پنهانی، هم از اهداف اجتماعی خود دور افتاده و هم از مقاصدِ روحانی و اِلاهیِ خویش و تبدیل شده است به مجموعه‌ای از قیود و تشریفات، مثل همهٔ جریان‌های معنوی و سیاسی تاریخ و مثل تمامی ادیان و شرایع.

در قرن یازدهم و دوازدهم، آنچه از راه و رسم قلندر باقی مانده بوده است سروشکل عجیب و غریب این قلندران بوده، که حتی دیگر تراشیدن سر را هم به عکس آن بدل

---

۱) تمهیدات، عین‌القضات، ۲۲۸. دربارهٔ هویت تاریخی این یوسفِ عامری، درین چهل سال که جستجو کرده‌ام در اسنادِ کهن و مُتقن به جایی نرسیده‌ام. حدسهای استاد فروزانفر، در شرح مثنوی شریف، ۷۳۵/۲، نیز اسناد مینوی در نقد حال، ۱۰۳-۱۰۴، به جایی نرسیده است. استاد فریتز مایر در هویتِ تاریخی او شک کرده است و می‌گوید «ما با عدم اعتماد به نقلِ اسامی [در آثار] عین‌القضات ـ که این دوبیتی را از وی داریم ـ آشنا هستیم.» (ابوسعید ابوالخیر، ترجمهٔ دکتر آفاق بابپوردی، ۵۷۳؛ گویا در یک نسخهٔ نسبتاً قدیمی از دیوان شیخ احمد جام ژنده‌پیل (۴۴۰-۵۳۶) نسخهٔ کتابخانهٔ نافذ پاشا مورّخ رجب ۸۲۵ این رباعی به نام او آمده است. (مقدمهٔ زنده‌یاد دکتر علی فاضل بر مفتاح النجات، ژنده‌پیل، ۲۹. در تذکرهٔ صبح گلشن، ۶۱۷، شرح حالی از یوسف عامری دیده می‌شود که بی‌گمان از روی تخیّل مؤلف نوشته شده و از راه حدس دربارهٔ گویندهٔ همان رباعی.

کرده بودند و در نتیجهٔ مشاهدهٔ احوالِ ایشان مردمان بیتِ حافظ را به صورت عکس آنچه خواجه فرموده بوده است درآورده‌اند: «نه هر که سر نتراشد قلندری داند.»[۲] این قلندرهای صفوی و قاجاری دیگر از قلندر بودن نامی با خود داشته‌اند و سر و ریش نتراشیده و مقداری تقیّدات در پوشاک و عصا و دیگر «لوازم» قلندری، در همان معنایی که آنان از «قلندر» بودن می‌شناخته‌اند. البته تنها در عصر قاجاری نبوده است که آیینِ قلندر از صورتِ اصلی خود منحرف شده و تبدیل گردیده به مجموعه‌ای رسوم و تشریفات و قیدها.

از تحلیلِ متونِ بازمانده از قلندریّه و دربارهٔ قلندریّه به روشنی می‌توان دریافت که در همان قرن هفتم و هشتم نیز آیین قلندر روی در تحولی داشته که محورِ اصلی آن پذیرفتنِ مجموعه‌ای قید و بندها بوده است. ظهور شاخهٔ جوالقیان پیروِ جمال الدین ساوجی و حیدریانِ پیرو قطب الدین حیدر زاوگی، در نیمهٔ اول قرن هفتم، با همه ابهامی که در مبانی و اصولِ فکری ایشان وجود دارد، نشان می‌دهد که اینان حرف مهمّی برای گفتن نداشته‌اند. نه سیّد جمال حرفی زده است که از جهانی تازه خبر دهد و نه قطب الدین حیدر. پیروان هر دو تن، مجموعه‌ای آداب و رسومِ فردی و اجتماعی را درکار و زندگی خود ارائه کرده‌اند و هیچ پیامی جز «دریوزه» و «دیگ پالان کردن» و «هاپ و هوپ زدن» و «استره کاری» و کاربُردِ «اسرار خاصّ» ــ یعنی حشیش ــ در درون «لنگر» و «برهنه سر» بودن و در نزاع‌های درونِ لنگر و «ماجراها»ی آن «جوالدوز کاری» کردن و «زخمِ قطبِ عالَم» بر تن خود داشتن «و شیءالله مردان» طلب کردن، «صفای وقت» دیگری نداشته‌اند. حلقه‌های آهنی که حیدریان درگوش و گردن و آلتِ رجولیّت خود می‌کرده‌اند، مجموعهٔ دیگری ازین قید و بندها بوده است.[۳]

در اوایل قرن نهم، از تصویری که عصمت بخارایی در نامهٔ خود عرضه می‌کند، قید و بندهای بیشتری را هم می‌توان برای قلندریان شناخت.

رفتاری که حُکّام زمانه در قرن هفتم و هشتم با اینان داشته‌اند، خود خبر از بی اعتباری ایشان در محیطِ عصر دارد. و آنچه از متن تراشنامهٔ قلندریان قرن یازدهم ــ دوازدهم می‌توان استنباط کرد این است که تحوّلات ایدئولوژیکِ جامعهٔ ایرانی، ایشان را

۲) درین باره به شمارهٔ ۷ فصل ۱۳ کتاب حاضر مراجعه شود.

۳) برای فهم این مجموعه از اصطلاحات قلندری به فرهنگ پایان همین کتاب مراجعه شود.

تبدیل کرده است به‌مبلّغانِ افراطیِ مذهبِ تشیّع.

قلندرِ تاریخی، در مجموع، چهره‌ای منفی و منفور دارد. حال آن که قلندرِ اسطوره‌ای، یا قلندرِ شعر سنائی و عطار و حافظ، چهره‌ای ملکوتی و فراتر از حدِّ انسان دارد.

۱۰) از میراث فصّالان کرّامی

اگر در یک نگاه منشوری به اجزای پراکنده‌ای که آیین قلندری را در تاریخ نقش بسته و هر لحظه به شکلی درآورده است بنگریم، خواهیم دید که در دوره‌های پس از عصر تیموری مفهومِ قلندری باگدایی و دریوزه کردن وحدتی استوار یافته است، به این معنی که اگر مجموعهٔ رسالات و نوشته‌های قلندریِ بعد از عصرِ تیموری را پیشِ چشم داشته باشیم می‌بینیم که وجهِ غالب dominant تمام آنها دریوزه و گدایی است و مقداری «تشریفات» برای توجیه این گدایی و دریوزه.

در تمامی این مکتوبات، چشم‌گیرترین چیزی که تشریفات این گونه قلندران را اسلوب و صورتی رمزی و در عین حال «ساختگرایانه» می‌دهد این است که برای هر عنصری از عناصر این تشریفات پیشینه‌ای از روزگارِ حضرت آدم تا خاتم و از حضرت رسول تا صحابهٔ او و بعد هم چهره‌هایی گاه تاریخی و گاه موهوم پیوند می‌بخشد. اگر نگاهِ ساختارگرایانه را در توجیه تقابُلها و نقش و کارکردِ function این تقابُلها فهمیده باشیم، می‌بینیم که به عنوان یک پدیدهٔ مردم‌شناسی، این شیوهٔ گدایی ساختار پیچیده‌ای دارد که وقتی سیمبولیسم آن را رمزگشایی کنیم به نوعی فرم و ساختار می‌رسیم. برای چنین جستجویی نیاز به انتخاب ویژه‌ای نیست، هر عنصری از عناصرِ آیین گدایی / قلندریِ متأخر را که زیر ذرّه‌بین قرار دهیم ــ چه در تقابُل با دیگر اجزای سازندهٔ ساخت و چه در پیوند عناصرِ کوچک‌تری که آن عنصرِ معیّن را شکل داده‌اند ــ در تمامی این چشم‌اندازها مجموعهٔ بسیار سنجیده‌ای از تقابُلهای فرهنگی و تاریخی را ملاحظه خواهیم کرد.

برای نمونه، یک رسالهٔ قلندری/گدایی قرن یازدهم را، که در ماوراءالنهر تألیف شده و مؤلفِ آن در رمزگشاییِ عناصر گدایی/ قلندری یدِ طولایی دارد، در اینجا مورد بحث قرار می‌دهیم.

مؤلف در مقدمه توضیح می‌دهد که به علتِ درخواست عزیزان این اثر را به وجود آورده «در طریق و رسمِ قلندری وخرقه‌پوشی و آزادگی و آداب این سلسله»[۱] بعد از عذرخواهی که «این فقیر را درین علم» مایهٔ چندانی نیست اما به دلیل مبالغهٔ بسیارِ «مُحبّان و دوستان» این کار را آغاز کرده است. و در دوازده باب به ترتیب دربارهٔ ۱) کلاه، ۲) موی سر ۳) دلق و خرقه و ژنده ۴) کمربند ۵) عصا ۶) کش‌کول ۷) کدو مطبخ ۸) سفره ۹) خادمی ۱۰) تخته‌پوست ۱۱) جاروب ۱۲) اقسام لباس فقر.[۲]

هرکدام ازین عناصر دوازده‌گانه را که درین رساله مورد تأمل قرار دهیم می‌بینیم که مؤلّف می‌کوشد اجزای سازندهٔ آن را همراه با پیشینهٔ آن ــ و غالباً از روزگار آدم و از بهشت! ــ تا عصرِ خود تعقیب کند و هر عنصری را با تقابُلهای عددی تجزیه و نام‌گذاری کند و سپس برای هریک ازین تقابُلها سیمبولیسمی قایل شود و با رمزگشاییِ آن سیمبولیسم روابطِ تاریخی و فرهنگیِ آن را تصویر کند.

نخستین عنصر ازین عناصر دوازده‌گانه کُلاه است. «بدان که اصلِ «کلاه» «کُلّ آه» است. تشدید که بر سر کلاه است نخوت و هستی است یعنی که تا «هستیِ کل» از سر بر نداری لایق کُلاه نگردی. صاحبِ کُلاه صاحبِ تَرْک می‌باید یعنی اول ترکِ سر کن، بَعْدُهُ کلاه بر سر کن». مؤلف پس ازین فرمایشات حکیمانه می‌گوید: اگر پرسند که کُلاه چند [نوع] است، جواب بگو که چهار است: اوّل کُلاهِ حضرتِ آدم است و آن کلا[ه] مُسمّیٰ به امر است» و توضیح می‌دهد که وقتی آدم به گناه خود اعتراف کرد، و حق تعالی توبهٔ او را قبول فرمود بدو امر کرد که کلاه را بپوش و شربت توحید بنوش... ازین سبب نام این کلاه امر شد...» بعد ازین مؤلف کلاه را دارای چهارترک می‌کند و برای هر ترکی رمزی و مفهومی و نقشی تا آخرِ فصل اول که تمامی آن دربارهٔ کُلاه است و بعد نوبت به فصول یازده‌گانهٔ دیگر می‌رسد...

ما به هیچ روی قصد ورود به این عالَم را نداشتیم ولی یک نکتهٔ تاریخی ما را بدین

---

۱) ارباب الطریق، حاجی عبدالرحیم، نسخهٔ شمارهٔ 1055 از مجموعهٔ طباطبائی، کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، تألیف شده به سال ۱۰۸۳. ۲) همانجا، ۲۳-۲۴.

وادی کشانید و آن این که چنین نگاه و چشم‌اندازی نسبت به سمبولیسم عناصر گدایی / قلندری، درین قرن، یعنی قرن یازدهم خود استمرار سنتهای بیشماری است که هریک از آن سنتها را می‌توان در جهان ویژهٔ خود و در آیینها و رسوم مذاهب و فرَق اسلامی و غیراسلامی جستجو کرد؛ کاری که یک‌سره از حوزهٔ خواست و هدف پژوهش ما به دور است. امّا این اسلوبِ ساخت‌گرایانهٔ گدا / قلندران قرن یازدهم که بر تمامی «نوشتجات»[۳] ایشان سیطره دارد و «ساختارِ ساختارها»[۴]ی این مجموعهٔ تاریخی-فرهنگی را می‌سازد، بی‌گمان متأثر از اسلوبِ فصّالیِ کرامیان نیز هست. ما در چند جای دیگر در باب فصّالان کرامی و اسلوب و ساختارِ ویژهٔ ایشان سخن گفته‌ایم[۵] و به هیچ روی قصدِ تکرار آن سخنان را نداریم، همین قدر به اجمال یادآور می‌شویم که مذهب کرامیّه در آن سوی اهدافِ سیاسی و اجتماعی تُندِ خویش، یک نوع فُرم و ساخت هنری نیز داشته که در تمام آثار وابسته به این آیین می‌توان آن ساختار را جستجو کرد و در مرکز این ساختار همین مسألهٔ کشفِ تقابلها و عناصر سازندهٔ آنها و پیوند دادن آن عناصر بافرهنگ و تاریخ همه جا قابلِ رؤیت است. همین چیزی که در کارِ مؤلف ما و همهٔ مؤلفان نوشتجات قلندری بعد از عصر تیموری، همه جا به چشم می‌خورد. فصّالانِ مذهب کرامی، که در آغازْ عالمان بزرگی بوده‌اند، اهداف سیاسیِ مردم‌خواهانه‌ای را تعقیب می‌کرده‌اند[۶]، اندک‌اندک، پس از یک دورهٔ هژمونی در تاریخ خراسان، وقتی از قدرت برکنار شده‌اند به تدریج آن فرم و اسلوب ساختارگرایانهٔ خود را که در خدمت اندیشه‌های بلند دینی و در جهت تفسیر قرآن[۷] و سیرهٔ رسول و دیگر آموزشهای اجتماعی و سیاسی بوده است، به ابزاری برای گدایی بَدَل کرده‌اند، تا آنجا که در قرن ششم انوری، شاعر بزرگ عصر، «فصّال» و «گدا» را در کنار یکدیگر به کار می‌بَرَد و می‌گوید:

---

۳) literature به معنی عام کلمه.

4) structure of structures

۵) در کتاب جانب عرفانیِ مذهب کرامیّه، زیر چاپ و در کتاب سبک شعر فارسی، آمادهٔ نشر.

۶) بنگرید به مقالهٔ ما در ارج‌نامهٔ ایرج (جشن‌نامهٔ استاد ایرج افشار) با عنوان «چهرهٔ دیگر محمّد بن کرام»، توس، تهران ۱۳۷۶.

۷) الفصول، عبدالوهاب بن محمّد، نسخهٔ آستانقدس رضوی، شمارهٔ ۱۱۱ و نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شمارهٔ 1888.

چه کند گر نبود مجلس و دیوانِ تو را شاعر و راوی و خُنیاگر و فصّال و گدای[۸]

تردیدی ندارم که میراث فصّالان دورهٔ انحطاطِ مذهبِ کرامیّه، در نقطه‌هایی از تاریخ و جغرافیای ایران بزرگ، با مذهب قلندری و آیین ملامت بار دیگر تلاقی کرده و به تدریج این اسلوب را در نوشتجات قلندری بعد از عصر تیموری شکل داده است.

در خاتمهٔ این یادداشت کوتاه مقایسه‌ای می‌کنیم میان یک نمونهٔ از فصّالیهای کرامی قرن پنجم و یک بخش دیگر از همین نوشتهٔ قلندری / گدایی قرنِ یازدهم:

الف) نمونهٔ فصّالی از قرن پنجم

در میان «نوشتجات» کرامیّه که چاپ شده و نمونهٔ کامل ادبیّات فصّالانِ عصرِ نخستین آیین کرامی است، کتاب السنّین الجامع للطائف البساتین است که با عنوان قصهٔ یوسف[۹] نشر یافته است. یک نمونهٔ کوتاه از شیوهٔ فصّالی مؤلف را در اینجا نقل می‌کنیم و تفصیل سخن دربارهٔ اسلوب فصّالی و فصّالان را در شعر و نثر به دو کتاب دیگر خود ارجاع می‌دهیم. کتاب جانبِ عرفانی مذهب کرامیّه و کتاب سبک شعرِ فارسی.

در تفسیر آیهٔ اِمرأة العزیز تُراوِدُ فتیٰها (۱۲: ۳۰) می‌گوید خدای تعالی در کتاب خویش سه کس را فتیٰ / جوانمرد خواند: اصحاب کهف را که انهم فتیة آمنوا بربّهم (۱۸: ۱۳) و ابراهیم را جوانمرد خواند فتیً یذکرهم یُقال له ابراهیم (۲۱: ۶۰) یوسف را جوانمرد خواند، قوله تُراوِدُ فتیها عن نَفسه (۳۰: ۱۲) اصحاب الکهف جوامردی به چه یافت به استیقان ایمان به خدای. ابراهیم جوامردی به چه یافت به شکستنِ بُتان و به بذل و سخاوت. یوسف جوامردی به چه یافت به مخالفت و ترکِ هوا...

دیگر گوییم جوامردی چهار نوع است: جوامردی به مال، و جوامردی به جان و جوامردی به همّت و جوامردی به تن.

جوامردی به مال جعفر صادق[۶] را بود... (در اینجا حکایتی را می‌آورد که مردی آن حضرت را متهم داشت که هزار دینار از من بُرده‌ای و حضرت بدو داد و بعد که معلوم شد مرد اشتباه کرده است حضرت مالِ خود را پس نگرفت.)

---

۸) دیوان انوری، تصحیح استاد مدرس رضوی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰، ج ۱/۴۴۷.

۹) قصهٔ یوسف، السنین الجامع للطائف البساتین، به اهتمام محمّد روشن، تهران ۱۳۴۵، بنگاه ترجمه و نشر کتاب (چاپ سوم، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۷).

جوامردی به تن (داستان مردی را می‌گوید که غلام خلیفه بدو پناه بُرد و او جوانمردی کرد و او را پنهان داشت.)

جوامردی به جان (داستانی از امام علی بن ابیطالب؛ نقل می‌کند که خصمِ امام ازو شمشیر خواست و امام شمشیرِ خود را بدو داد...)

جوامردی به همّت (داستانی از بایزید که گفت اگر همه دنیا را به من دهند لقمه‌ای خواهم کرد و در دهان کافری خواهم نهاد...)

مؤلف مجدداً به داستان یوسف برمی‌گردد و سخن در جوانمردی او را به تفصیل تمام گسترش می‌دهد.

این شیوهٔ ساختارگرایانهٔ طرح مسائل و یافتن عناصرِ متقابل در هر ساختاری و بعد گسترش دادن صورتِ اجمال به تفصیل، اسلوبِ عام فصالانِ کرامی است و در سراسر کتاب قصهٔ یوسف، این شیوه بسیار چشم‌گیر است. از نمونه‌های بسیار مشخص این اسلوب سراسرِ کتاب الفصول (= فصّالیهای) ابوحنیفه عبدالوهاب بن محمّد است که از علمای کرامی خراسان در پایان قرنِ چهارم و آغاز قرن پنجم بوده است. هر بخش آن کتاب را بگشایید در تمام بندها و فصل‌ها و سطرها این صف‌آرایی تقابُلها را در نخستین نگاه می‌توانید ببینید.

ب) نمونهٔ فصّالی از متونِ قلندری عصر صفوی

همین شیوهٔ فصّالی را در قرن یازدهم در رسالهٔ ارباب الطریق، عیناً، می‌توان مشاهده کرد. نیاز به هیچ‌گونه انتخابِ خاصی نیست. برای گریز از تفصیل، بخش اندکی از سخنانِ مؤلف را دربارهٔ سفرهٔ قلندران بخوانید که ما به جهت گریز از تفصیل آن را خلاصه کرده‌ایم:

باب هشتم، در بیانِ سُفره

«بدان طالبِ صادق که سفره به زبان فُرس قدیم است و چهار سفره است: اول سفرهٔ ابراهیم؛، دویم سفرهٔ یوسف، سیُم سفرهٔ عیسیٰ، چهارم سُفرهٔ محمّد مصطفا.» بعد دربارهٔ زمینهٔ داستانی و تاریخی هرکدام ازین چهار سفره توضیح می‌دهد که سفرهٔ ابراهیم از کی پیدا شد و دارای چهار بُرج بود، بُرجِ اول مقام آدم بود و بُرج دوم مقام نوح و بُرج سوم مقام اسماعیل و برج چهارم مقام حضرت ابراهیم... سپس دربارهٔ سفرهٔ دوم که

سفرهٔ یوسف است توضیح می‌دهد که دارای هفت برج بوده و هر بُرجی درجه‌ای دارد: درجهٔ اول صبر تا آخر این هفت درجه، و مقامها و رمزهای هرکدام. بعد سفرهٔ سوم که سفرهٔ حضرت مسیح است و چهار بُرج دارد: شفقت، سخاوت، تواضع و هدایت و... در مورد درجهٔ اول می‌گوید: اول شفقت چون شفقتِ آفتاب که با خار و گل اثرِ تابش او یکسان است... بعد در مورد سُفرهٔ حضرت رسول توضیح می‌دهد که هرکدام از چهار یار (خلفای راشدین) ازین سفره نواله‌ای برداشتند: اول صدق (ابوبکر) دوم عدل (عمر) سیم حیا (عثمان) چهارم سخاوت (علی[ع]) سپس به گسترش این سفره می‌پردازد که بیست و چهار حلقه داشته: چهارِ او در شریعت، چهارِ او در طریقت، چهارِ او در حقیقت، چهارِ او در معرفت، چهارِ او در سلوکِ ملاقات و چهارِ او در شناخت ذوی العقول و غیر ذوی العقول. بعد همین تقابُلها را جداگانه گسترش می‌دهد که آن چهار که در شریعت است، اول کوشیدن در علم است که العلمُ عِزُّ الدنیا و شرف الآخره. دوم در علم، با عمل استماع نمودن، سیم استقامت کردن در عمل، چهارم مغرور نابودن در عمل و آن چهاری که در طریقت است... مؤلف در اینجا بخش مربوط به طریقت و حقیقت و... را باز تقسیم می‌کند و به مجموعه‌ای از تقابُل‌ها می‌رساند تا آخر.[۱۰]

غرضْ طرح بسیار فشرده و اجمالیِ کارِ این دسته مؤلفان قلندری و نشان دادن اسلوبِ فضّالیِ ایشان بود که اُلگوی تاریخی خود را از راه و رسم فضّالان کرامی گرفته‌اند و این روش ایشان تا آخرین «نوشتجات» قلندری عصرِ قاجاری و حتی پس از قاجاری قابل مشاهده است. و ما عملاً حضور کرامیّه را به گونه‌ای سرّی و نامرئی در ادبیّات درویشی و قلندری قرن چهاردهم هجری نیز می‌توانیم مشاهده کنیم.

۱۰) ارباب الطریق، ۸۲-۸۸.

۱۱) قلندریّه و حکومت‌ها

رخسارِ قلندری چه روشن، چه سیاه

یوسف عامری (قرن پنجم)

برخورد حکومت‌ها با قلندریّه در تاریخ متفاوت بوده است. مؤلف الحوادث الجامعه، می‌گوید در سال ۶۵۸ سلطان اعظم هولاکو خان با سپاهیان بسیاری رهسپار شهر حلب شد و آن را محاصره کرد و گشود... می‌گویند وقتی که سلطان در مسیرِ حرّان[۱] بود، جمعی از درویشان قلندری در برابر او ایستادند. هلاکو از نصیرالدین طوسی پرسید: «اینان کیان‌اند؟» وی گفت: «فضله‌ها (زیادی‌ها)یی در جهان» هلاکو فرمان به قتل ایشان داد و آنها را کشتند. سپس از نصیرالدین طوسی پرسید که مقصود تو از این گفتار چه بود؟ وی گفت: «مردم چهار گروه‌اند: یا امیران‌اند و یا بازرگانان و یا پیشه‌وران و یا کشاورزان، هر که از این چهار گروه نباشد، سرْ بارِ ایشان است.»[۲]

این گفتار خواجه نصیر دربارهٔ قلندریان بسیار شبیه است به آنچه میر فندرسکی در

---

۱) حرّان شهر بسیار قدیمی در بین‌النهرین است، که بنا بر سفر پیدایش، ۱۱: ۳۱، سرمنزل ابراهیم پیامبر بوده است. بنگرید به معجم البلدان، ۲/۶-۲۳۵؛ نُزهةُ القلوب، مستوفی، ۱۰۵.

۲) الحوادث الجامعة، ابن‌فُوطی، ۳۴۳. عنوانِ «الحوادث الجامعه» برین کتاب به وسیلهٔ دکتر مصطفی جواد اطلاق شده است. در پژوهش‌های بعدی معلوم شد که نام اصلی آن کتاب الحوادث است و مؤلف آن شخص دیگری است. ← مقدمهٔ بشّار عوّاد و عمار عبدالسلام رؤف بر چاپی که ازین کتاب، ۱۴۱۷/۱۹۹۶ شده است با عنوان کتابُ الحوادث، لمؤلف من القرن الثامن الهجری، و هو الکتاب المُسمّیٰ وَهْماً بالحوادث الجامعة و التجارب النافعة و المنسوب لابن الفُوَطی.

رسالهٔ صناعیّهٔ خویش گفته است که انسان «اگر کار نکند به منزلهٔ عضوی فاسد است، مثالِ اول ملحدان و مثال چهارم قلندران و عالَم گردان و تن‌آسایان که هیچ کار نکنند و به منزلهٔ موی بَغَل و زهار باشند... که در بعضی شرایع و ادیان قتل و قطع ایشان واجب بوده.»[۳] از عجایب این‌که ادوارد برون، در حقِ خود میر فندرسکی گفته است که بهتر آن است که او را قلندر بدانیم تا فیلسوف[۴].

عبید روایت دیگری از رفتارِ هلاکو دارد که نقل آن تکمله‌ای است بر گفتارِ مؤلف الحوادث الجامعه. وی در رسالهٔ اخلاق الاشراف می‌گوید:

در تواریخ مغول وارد است که هلاکوخان را چون بغداد مسخّر شد، جمعی را که از شمشیر باز مانده بودند، بفرمود تا حاضر کردند. حال هر قومی باز پرسید. چون بر احوالِ مجموع واقف گشت، گفت: از محترفه[۵] ناگزیر است، ایشان را رخصت داد تا بر سرِ کارِ خود رفتند. تجّار را مایه فرمود دادن تا از بهرِ او بازرگانی کنند. جهودان را فرمود که «قومی مظلوم‌اند» به جِزْیَه از ایشان قانع شد. مخنّثان را به حرم‌های خود فرستاد. قضاة و مشایخ و صوفیان و حاجیان و واعظان و معرّفان و گدایان و قلندران و کشتی‌گیران و شاعران و قصّه خوانان را جدا کرد و فرمود «اینان در آفرینش زیادتند و نعمت خدای به زیان می‌برند.» حکم فرمود تا همه را در شط غرق کردند و روی زمین را از خُبثِ ایشان پاک کرد. لاجرم قربِ نود سال پادشاهی در خاندان او قرار گرفت و هر روز دولتِ ایشان در تزاید بود. ابوسعید بیچاره (دورهٔ سلطنت ۷۱۷ـ۷۳۶) را چون دغدغهٔ عدالت در خاطر افتاد و خود را به شعارِ عدل موسوم گردانید در اندک مدتی دولتش سپری شد[۶] و خاندان هلاکوخان و مساعیِ او، در سرِ نیّتِ ابوسعید رفت، آری:

چو خیره شود مرد راروزگار همه آن کند کش نیاید به کار[۷]

اصل و ریشهٔ سخن خواجه نصیرالدین احتمالاً یک اندیشهٔ ایرانیِ کهن عصرِ ساسانی است. ثعالبی در فصل پایانی التمثیل و المحاضره می‌گوید: «النّاسُ اَرْبَعُ طبقاتٍ: بَیْنَ اِمارَةٍ، و

---

۳) صناعیّه، میرفندرسکی، به اهتمام علی‌اکبر شهابی، مشهد، تاریخ مقدمه ۱۳۱۷، صفحهٔ ۷.

۴) تاریخ ادبیّات، ادوارد برون، ترجمهٔ رشید یاسمی، ۲۸۶.

۵) محترفه، پیشه‌وران. آن‌ها که به کاری و شغلی می‌پردازند.

۶) دربارهٔ تمایل سلطان ابوسعید به عدالت بنگرید به التاریخ الغیاثی، ۵۶، که می‌گوید: «و لم یحصل له من السلطان اِلّا الاسم و السکّةُ و الخطبة...» با این‌همه اعتراف می‌کند که «در مدت بیست سال سلطنتِ ابوسعید بساط امن و معدلت بی‌سابقه بود.»

۷) دیوان عبید زاکانی، ۱۷۲-۱۷۳.

تجارةٍ، و زراعةٍ، و صناعةٍ. فَمَن لَم یَکُن مِنْهُم کانَ کَلًّا علیهم.» یعنی مردم چهار گروه‌اند: یا امیران‌اند یا بازرگانان یا کشاورزان و یا صنعت‌گران. بیرون ایشان هرکه هست باری است بر گردنِ ایشان.[۸]

فشار اعتقادات دینی و سنتی از یک سوی و بعضی گرایش‌های سیاسی و اقتصادی پنهان از سوی دیگر سبب شده است که قلندریان را گاه مجبور به تغییر سر و شکل کنند. ابن‌کثیر در البدایة و النهایة، در حوادث ۶۷۱ می‌گوید: در این سال قلندریّه را به ترکِ تراشیدن ریش و سبیل و ابرو واداشتند[۹] و این کار، به اجماع حرام است، آن گونه که ابن‌حازم[۱۰] حکایت کرده است، ولی بعضی از فقها آن را مکروه دانسته‌اند.[۱۱] نامه‌ای از سلطان در تاریخ سه‌شنبه پانزده ذی‌حجه از دمشق رسید و قلندریان را مُلزَمِ به رعایت «زیِّ مسلمانان» و ترکِ «زیِّ اعاجم و مجوس»[۱۲] کرد و فرمان شد که هیچ کس از ایشان

---

۸) الشمیل و المحاضره، ۴۷۲.

۹) البدایة و النهایة، ابن کثیر، به نقل تیمور پاشا، در التذکرة التیموریه، ۳۳۱.

۱۰) ابن‌حازم، ظاهراً از فقهای معاصر ابن کثیر است. در باب هویّتِ او، در منابعِ معمول چیزی نیافتم.

۱۱) مسألهٔ تعیین حکم فقهی تراشیدن ریش، از قدیم موردِ بحث فقها بوده است. درین باره مراجعه شود به خلاف، شیخ طوسی، بحث دیات.

۱۲) دربارهٔ این که زیِّ قلندریّه، زیِّ اَعاجِم و مجوس بوده است مراجعه شود به فصل۸ و آن‌چه از مجمل التواریخ و القصص نقل کردیم. تمام احادیث و اقوالی که در جهتِ نفیِ زیِّ اَعاجِم است باید از برساخته‌های عَرَبی مآبانِ دورهٔ سلطهٔ اموی و عبّاسی بوده باشد. عجلونی در ذیلِ «اِیّاکُم و زیَّ الأَعاجم» که گفتهٔ عمر بن الخطّاب است و نیز در ذیلِ «تَمَعْدَدوا و اخْشَوْ شَنُوا.» (کشف الخفاء ۲۷۳/۱ و ۱۷-۳۱۶). این سخنان را نقل کرده است. از همین مقوله است روایاتی که دربارهٔ گناه بودن تکلّم به زبان فارسی، در موردِ کسانی که عربی می‌دانسته‌اند، جعل کرده‌اند. (حماسة الظُرَفاء، عَبْدُلکانی ۲۱۱/۱). و با همین روشِ عَرَب‌مآب کردنِ غیر عرب‌ها خاندان‌های ایرانی را به صورت سُلَمی، تمیمی، ذهْلی، قُشَیری، خزاعی، عامری، شیبانی و ثقفی درآورده‌اند بنگرید به مقدمهٔ تاریخ نیشابور، الحاکم، ۵۱-۵۰ از سوی دیگر علمای برجستهٔ ایرانی امثالِ ابوحنیفه، اِصرار داشته‌اند که حتی نماز را می‌توان به فارسی خواند و هیچ تفاوتی بین عربی و فارسی، حتی در نماز، وجودندارد. بنگرید به الهدایه شرح البدایه، مرغینانی، ۵۸/۱. مرغینانی (۵۱۱-۵۹۱) تصریح دارد که «اِیّاکم وزیَّ الأَعاجم» گفتهٔ عمر است. (الهدایة شرح البدایة، ۳۶۳/۲) و مقایسه شود با کتاب الزهد، معافی بن عمرانِ موصلی (متوفی ۱۸۵)، صص۲۸۸ - ۲۹۱: «اِیّاکُم وَ التَنَعُّم و زیَّ العجم» و «لا تَعَلَّموا رطانة الأعاجم فإنَّ الرجُلَ اذا تَعَلَّمَها خَبَّ و لا تلبسوا لباسَهُم» و «اِیّاکُم و اخلاقَ العَجَم» یعنی: «بپرهیزید از تنعُّم و درآمدن به زیِّ عجم‌ها» و «زبان عجم را میاموزید که چون مرد زبان ایشان را آموخت تباه می‌شود. و جامهٔ ایشان را مپوشید.» و «پرهیز کنید از خوی عجم‌ها.» درین سخنان تقابُلِ عرب و عجم مطرح است نه تقابل اسلام و عجم و پیداست سازندگان آن‌ها بیش از آن که به فکر مسلمان کردن ایرانیان باشند در اندیشهٔ عرب‌مآب کردن آنان بوده‌اند: «اَمیتوا سنّة العَجَمِ و اَحْیوا سنّة العرب» گفتار مالک بن انس در تأیید سخن عمر بن الخطاب. (کشف الخفاء ۲۷۳/۱).

حق ندارد وارد قلمرو پادشاهی سلطان شود مگر اینکه این زیّ بدعت‌آمیز و جامهٔ شنیع را از خود دور کند و هرکه رعایت این فرمان نکند تعزیرِ شرعی خواهد شد و از آنجا که هست رانده خواهد شد. ابن‌کثیر در دنبال نقل این سخن می‌گوید: جای آن بود که ایشان را از خوردن حَشیش پست (الحشیشة الخسیسة) بازدارند و در برابر خوردن آن و مستیِ حاصل از آن، حدِّ شرعی بریشان رانده شود آنگونه که بعضی از فقها بر آن رأی داده‌اند.[۱۳] مقصود این که صبح روز چهارشنبه در سراسر شهر بریشان ندا داده شد.[۱۴]

در مقابل این گونه رفتارها، بسیاری از حکام و سلاطین با قلندریان برخوردهای بسیار احترام‌آمیز داشته‌اند و بسیاری از ابنیه‌ای که به نام زاویهٔ قلندریّه[۱۵] در مصر یا قلندرخانه در عراق ساخته شده بوده است، به فرمان حکام عصر بوده است. جای دیگر از قلندرخانه‌ای که سلطان احمد جلایری در بغداد، بر کران دجله، ساخته بود یادکردیم.[۱۶]

اگر بپذیریم که، در بنیادِ اندیشهٔ قلندریانِ عهدِ نخستین، هسته‌هایی از مطالبات سیاسی و اجتماعی وجود داشته است و این را تمام اسناد تأیید می‌کند، حتی بعضی از حرکتهای ایشان در عصر صفوی[۱۷]، به ناچار باید قبول کنیم که آنچه مورّخان رسمی نوشته‌اند، مثل تمام موارد مشابهِ آن در تاریخ یا دروغِ محض است یا آمیخته به دروغ، مانند آنچه در باب مزدک نوشته‌اند[۱۸] و آنچه در باب کرامیّه نوشته‌اند[۱۹] و آنچه در بابِ خرّمدینان[۲۰]؛ و آنگاه به این نتیجهٔ منطقی و در عینِ حال وحشتناک خواهیم رسید که: بزرگ‌ترین دروغهای تاریخ ما همان دروغهای قُربَةً إلَی الله است.

---

۱۳) مراجعه شود به رسالهٔ زرکشی دربارهٔ حشیش، و تحریری که ما به فارسی ازین رساله کرده‌ایم و در فصل ۵۲ کتاب حاضر با عنوان «حشیش در جامعهٔ اسلامی» چاپ شده است و آراء مشهورترین فقها را دربارهٔ حکم شرعی حشیش نشان می‌دهد. ۱۴) به نقل تیمور پاشا در التذکرة التیموریة، ۳۳۱.

۱۵) در بسیاری از ولایات مصر و شام اماکنی با عنوان زاویهٔ قلندریّه دیده می‌شود.

۱۶) درین باره مراجعه شود به فصل ۳۹ کتاب حاضر. ۱۷) ← فصل ۱۲.

۱۸) ← تاریخ جنبش مزدکیان، اوتاکر کلیما، ترجمهٔ جهانگیر فکری ارشاد، توس ۱۳۵۹، و نقدگونه‌ای دربارهٔ آن و دیگر مسائل عصرِ مزدک در:

Crone Patricia, "Kavād's Heresy and Mazdak's Revolt" in *IRAN* Journal of the British Institute of Persian Strdies, vol. XXIX, 1991, pp. 21-nn.

۱۹) ← جانب عرفانیِ مذهب کرامیّه، از نگارندهٔ این یادداشت، چاپ ترکیه، ۱۹۹۹؛ و ارجنامهٔ ایرج (جشن‌نامهٔ استاد ایرج افشار)، مقالهٔ «چهرهٔ دیگر محمّد بن کرام»، توس، تهران ۱۳۷۶.

۲۰) ← مقدمهٔ ما بر آفرینش و تاریخ، آگاه، تهران ۱۳۷۴، صص ۸۹-۹۰ و نیز احسن القاسیم، چاپ لیدن، ۳۹۸-۳۹۹، که توصیفی از خرمدینان حدود کرمانشاه دارد.

۱۲) قلندریّه و جستجوی قدرتِ سیاسی

ما پذیرفته‌ایم که عنوان قلندری، در تحولاتِ تاریخی خود، یک مفهوم و یک معنا نداشته است. امّا در عمقِ اندیشهٔ این گروه، در بعضی از ادوارِ تاریخی و در مناطقی از جغرافیای ایران، کوشش برای رسیدن به قدرت گاه قابل رؤیت است. در همان روزگاری که درویش‌زادگان صفوی شاهنشاهی بزرگ خود را پایه‌گذاری کرده بودند و دولت صفوی در حال گسترش و ثبات حرکت می‌کرد، در روزگارِ پس از مرگ شاه اسماعیل دوم (دورهٔ سلطنت ۹۸۴-۹۸۵) سه حرکتِ سیاسی و نظامی از سوی قلندریّه در سه ناحیهٔ ایران ثبت شده است که به آسانی و بی‌اعتنایی نمی‌توان از کنارِ آن گذشت.

پیش ازین که درویش‌زادگان صفوی به فرمانروایی مطلق برسند، در دشتِ خاوران، بعضی از فرزندزادگان ابوسعید ابوالخیر، مدعی سلطنت بوده‌اند امّا شرایط تاریخی و موقعیّت جغرافیاییِ ایشان توفیقِ چنین دستاوردی را به آنان نبخشیده است.[1] با چنین زمینه‌هایی که می‌بینیم فرزندزادگان ابوسعید دعوی سلطنت داشتند و موفق نشدند و درویش‌زادگان صفوی توانستند بزرگ‌ترین شاهنشاهی ایرانی پس از دورهٔ اسلامی را تشکیل دهند، آن بخش از تصوّف که اهداف پیچیده‌تر و مطالبات سیاسی نهفته‌تری را تعقیب می‌کرده است، پیشینهٔ تاریخی درازآهنگی نیز داشته است، اگر مدعیِ سلطنت و کسبِ قدرت سیاسی شود، جای شگفتی نخواهد بود.

از کنارِ این سه جنبشی که از سوی قلندریّه پس از مرگ شاه اسماعیل دوم صفوی در

---

۱) ← «خاندان ابوسعید در تاریخ» در نامهٔ مینوی، و نیز مقدمهٔ ما بر اسرار التوحید، ۱/ صدو پنجاه و شش.

تاریخ ثبت شده است، نمی‌توان بی‌اعتنا گذشت. نوشته‌اند که «اول مرتبه در ولایتِ سبزوار و زمین‌داور، که از گرمسیرات ولایت قندهار و آن حدود است، شخصی در کسوتِ قلندری خود را بر مردم آنجا ظاهر ساخت که من شاه اسماعیل‌ام و ارادهٔ من آن است که ممالکِ هندوستان را سیر کنم... و این فسانه در ضمیرِ بعضی از مردمِ آن محل جای‌گیر شد. طایفه‌ای از الوس و هزاره و نکودری، به خیالِ حکومت و سروری، برو گرد آمده دست به اعمال ناشایست دراز کردند.» این قلندر، پس از اینکه جمعی را در پیرامون خویش گرد کرد، هنوز نتوانسته بود به دعاوی خود شکل نظامی و سیاسی بدهد، که بر دست بهرام میرزا، که حاکم قندهار و آن ولایت بود، کشته شد و به گفتهٔ محمود بن هدایت‌الله نطنزی «کدو کجکولِ سرش که از مائدهٔ عقل تهی بود به درگاه مُعَلّیٰ» فرستاده شد[۲].

دومین کوششی که از سوی قلندریّه در همین ایام برای کسب قدرت آغاز شد در نواحیِ غربیِ ایران بود که قلندریّه در این نواحی قدرت و پیشینهٔ بیشتری همواره داشته‌اند. همان مورّخ می‌گوید: بعد از چند گاه در نواحی همدان و آن ولایت مثل او، یعنی همان قلندرِ ولایت سبزوار و زمین‌داوَر، دیگری پیدا شده همان مزخرفات باطل و تُرّهاتِ لاطایل بر زبان می‌راند که «من شاه اسماعیل‌ام و از جانب روم می‌آیم و درین صورت رفته بودم که خصوصیّات و متعلّقاتِ آن ممالک را بدانم.» پیرامون این قلندر را نیز جمع کثیری گرفتند و دعوی‌های او را باور کردند و مطیع و منقادِ او شدند. به گفتهٔ این مورّخ ظرف یکی دو ماه جمعی کثیر بر آن گمراه اجتماع نموده فی الجمله قوتی گرفت و اکثر اُمَرا و حُکّام آن سرحد متردد گشته، بعضی بنا بر مصلحت و بعضی از روی محبّت طریق متابعتش اختیار کردند.»[۳] هجوم مردم به جانبِ قلندر چنان بود که بعضی از اُمرا را به شک انداخت که نکند این دعوی درست باشد و او همان شاه اسماعیل دوم است به همین دلیل سولاق حسینِ تکلّو شخصی را نزدِ این قلندر فرستاد تا دربارهٔ او به تحقیق بپردازد و سرانجام چنان مصلحت دید که با وی از درِ دوستی و سرسپردگی درآید و چنین کرد و چندان خود را به او نزدیک کرد که منصبِ «ایشیک آقاسی‌گری» را قلندر به وی بخشید. در ضمن با مقرّبان این قلندر از درِ دوستی درآمد و هریک را به نحوی در

۲) نقاوة الآثار، محمود بن هدایت‌الله افوشته‌ای نطنزی، به اهتمام دکتر احسان اشراقی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰، صص۱۱۳-۱۱۴.

۳) همانجا، ۱۱۵.

حق او بی‌اعتقاد و بدبین کرد تا توانست او را بگیرد و به پایتخت، قزوین، بفرستد و دست و گردنش را به کمندِ سیاست محکم بسته با خاصّان و مقرّبانش به استقبالِ موکب سلطنتی فرستاد... تا او را بر سرِ میدان بر دارِ اعتبار کشیده آتش فنا در شجرهٔ وجودش زدند.»

سومین جنبش قلندری در همین ایام، در تاریخ ۹۸۶ در حدود ولایت کوه‌گیلویه ظهور کرد که قلندری پیدا شده همان دعوی را در پیش گرفت و خلقی بسیار از قوم خلج و لُر و صحرانشینانِ با تهوّر به او گرویده... و از روی اعتقاد و یک‌جهتی خاطر بر تقویت و تمشیتِ مهمّات او گماشتند. این قلندر، به دلیل موقعیّت استراتژیکی که اختیار کرده بود روز به روز بر حوزهٔ نفوذ و اقتدارش افزوده می‌شد و در قریه‌ای از قرای آن ولایت که آنجا را «آرند» گویند سنگر گرفت. این قریه در موقعیّتی خاص قرار داشت که کوههای بلند آن را احاطه کرده بود و دو راه داشت و در وضعی بود که سوار در غایتِ صعوبت به آنجا می‌توانست برود و در هریک از آن دو راه که سه کماندار و تفنگچی می‌نشست، مرغ را بر آنجا پرواز ناممکن می‌شد. استحکام نظامیِ قلندر درین قریه طوری بود که بارها و بارها لشکریان انبوهی برای محاصرهٔ او به آنجا هجوم بُردند و همه تار و مار شدند. این قلندر که «شاه‌قلندر» خوانده می‌شد «نواحیِ فارس تا حدودِ ششتر و دزفول» را در تصرّف خویش داشت و بر آن فرمان‌روایی می‌کرد و سالیان فرمان‌روائیِ او حدود شش هفت سال بود، در کمالِ فراغت و کامرانی[۴]

سرانجامِ کار و خصوصیاتِ فردی و اجتماعیِ او را یک مورّخِ دیگر بدین گونه توصیف می‌کند که در آغاز مدعی شد که او همان اسماعیل است و حتی برای آن که مشابهتی میان خود و او ایجاد کند دو دندان پیشین خود را کنده بود[۵] و یا به طور طبیعی چنین بود و «لُرانِ صحرایی و کوهستانی آنجا را» فریفتهٔ خود کرد و گفت: به زودی هواخواهان و صوفیانِ من جمعیّت نموده انتقام خواهم گرفت و چنین و چنان خواهم کرد. به تعبیر مؤلف ریاض الفردوس «مردمِ واقعه‌جویِ هنگامه‌طلب[۶] بر وی ازدحام

۴) همانجا ۱۱۷-۱۱۹.

۵) ظاهراً رسمی بوده است میان قلندریهٔ عصر یا بعضی ازیشان که دندانهای پیشین خود را می‌کنده‌اند. درین باره ← ابوسعید ابوالخیر، فریتز مایر، حاشیهٔ شمارهٔ ۲۵۶، ص۵۹۲، که از دُرُّ الحَبَب، ابوبکر بن وفاء المجذوب، جزءِ۱، قسم۱، صص۳۹۴-۳۹۵، مطلبی نقل می‌کند.

۶) در متن چاپی: هنگام‌طلب.

نمودند. قلندر نیز انواع طعام‌ها و حلویاتِ رنگارنگ و بنگ و اغذیهٔ بنگیانه به خورد ایشان می‌داد و هنگام طلوع نشأهٔ بنگ سخنانِ رنگارنگ می‌گفت» و پیروان خود را امیدها می‌داد. آن جماعت نیز «اَقاویلِ خیالیّهٔ او را در موازین اعتنا و اعتبار وَزْنی نهاده حُضّارِ مجلسِ نادانی و «شولان» و «لُرانِ کوهستانی» اسمِ سلطنت و جهانبانی بر وی اطلاق می‌کردند، تا کارش به جایی رسید که از لُرِ بزرگ و کوچک مردم بسیار بر وی ازدحام نمودند. دورهٔ فرمان‌روایی او، اگرچه کوتاه بوده، امّا اسنادِ تاریخی نشان می‌دهد که وی در میان مردم ناحیه بسیار محبوب بوده و با غُلات مُشَعْشَعیِ خوزستان نیز ارتباطاتی داشته است. تنها صحنهٔ پایانیِ اقتدار او را از زبان صاحب ریاضُ الفردوس در اینجا یادآور می‌شویم که از ارتباط عقاید او با آیینهای باستانی ایران و شاید هم مهرپرستی خبر می‌دهد:

«هر صبح قلندر مواجههٔ مطلعِ آفتاب جهان‌تاب ایستاده، به طریقِ عَبَدهٔ شمس، عاشق‌وار ادعیه می‌خواند.[۷] روزی در چمنِ مجد، به طریقِ معهود، ادعیه می‌خواند. ناگاه قرصِ آفتاب مانندِ طشتِ مسِ سرخی طلوع نمود. قلندر از مشاهدهٔ این حالت مضطرب و سراسیمه شد و تسبیحی که در دست داشت بر زمین زد و اُمرا و مردم خود را فرمود که به دهدشت رویم...» این قلندر پس از حوادثی دستگیر می‌شود و او را به بدترین شکلی می‌کشند ولی رفتارِ او با خورشید و اورادی که برای خورشید می‌خوانده است ذهن خواننده را به جاهایی دور می‌بَرَد و به این پرسش که در قرن دهم هجری قلندران آیا هنوز آن باورهای باستانیِ خود را داشته‌اند؟[۸]

---

۷) مقایسه شود با «مناجات سهروردی با خورشید»، متن عربی و ترجمهٔ انگلیسی آن، به قلم استاد محمد معین؛ Hūraxš در یادنامهٔ تقی‌زاده با عنوانِ

A Locust's Leg, Studies in Honour of S.H. Taqizadeh, London, 1962, pp. 197-202.

۸) تفصیلِ احوال او را بنگرید در ریاض الفردوس خانی، محمّد بن میرک بن مسعودِ حسینی منشی، به کوشش ایرج افشار و فرشتهٔ صرّافان، بنیاد موقوفات دکتر محمودِ افشار، تهران ۱۳۸۵، صص۴۱۴-۴۲۱.

۱۳) قلندریّه و ارباب شریعت

گر تو چنین خوب‌روی، بارِ دگر بگذری
سنّتِ پرهیزگار، دینِ قلندر شود

سعدی

اگر کمترین جنبهٔ رفتار قلندریّه را ملاک قراردهیم، در همان نگاه اول آن را از دیدگاه ارباب شریعت محکوم می‌بینیم. با اینهمه صبغهٔ ملامتیِ کار ایشان و حُرمتی که ملامتیان نیشابور در نظر اهل عرفان داشته‌اند، سبب شده است که بعضی از ارباب شریعت با ایشان برخوردی محتاطانه داشته باشند ولی اکثریت ایشان به چشم تکفیر در قلندریّه نگریسته‌اند. شاید برجسته‌ترین مخالفت با قلندریّه، سخنانی باشد که از ابن‌تیمیّه حرّانی[۱] شریعتمدار سِلفی و حنبلی مشرب (۶۶۱ ـ ۷۲۸) در دست است، در پاسخ این پرسش که «این قلندریّه که موی زنخِ خویش را می‌تراشند، چه کسانی‌اند و در شمار چه طوایفی به حساب می‌آیند و نظر شما دربارهٔ گفتار ایشان چیست که می‌گویند رسول‌ص به شیخِ ایشان، قلندر، انگور خورانیده و با او به زبان پارسی سخن گفته است؟» ابن تیمیّه

---

۱) ابن‌تیمیّه، تقی‌الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم (۶۶۱-۷۲۸) یکی از برجسته‌ترین فقها، متکلمین و اندیشه‌ورزان تاریخ اسلام، که تأثیر بسیاری در جهان اسلامی پس از خود داشته است. وی بر مذهب امام احمد حنبل بود و در ابراز عقاید خویش تندروی‌هایی داشت و در اجرای قواعد شرع و تأکید بر آن بسیار کوشا بود. هنوز هم اندیشه‌های او، پس از هفت قرن، در جهان اسلام طرفداران خاص خود را دارد و اصحاب مذهب وَهّابی، در عمل، ادامه دهندگان تفکّرِ دینی ابن‌تیمیّه‌اند. (الوافی بالوفیات، ۱۵/۷؛ فوات الوفیات، ابن‌شاکر، ۸۰/۱-۷۴).

گفته است:

«امّا این قلندریّه که ریش خود را می‌تراشند، اهلِ ضلالت و جهالت‌اند و بیشترین ایشان کافر به خدای و رسول اند، نماز و روزه را واجب نمی‌شمارند و آنچه را خدای و رسول او حرام کرده‌اند، حرام نمی‌دانند و به‌دین حق ایمان ندارند بلکه بیشتر ایشان کافرتر از یهود و نصارایند و اهل این ملّت (اسلام) به حساب نمی‌آیند و حتی از اهلِ ذمّه هم نیستند. ممکن است در میان ایشان کسی باشد که مسلمان باشد، امّا اهل بدعت است وگمراه یا فاسق است و فاجر و هر که بگوید: «قلندر» به روزگارِ پیامبر موجود بوده است دروغ گفته و افترا بسته است، البته می‌گویند اینان در آغاز مردمی از پارسایانِ فُرْس (ایرانیان) بوده‌اند که بهر آرامش دل خویش چنین رفتاری پیشه کرده‌اند بعد از گزاردنِ فرایض و پرهیز از محرمّات. شیخ ابوحفصِ سهروردی، درکتاب عوارف[۲] خویش ایشان را چنین تفسیر کرده است، امّا اینان بعد از آن واجبات را ترک کرده‌اند و مرتکب محرمّات شده‌اند.

کار ایشان شبیه ملامیّه است که حَسَناتِ خویش را پنهان می‌کردند و چنان رفتار می‌کردند که در حق ایشان کس گمان نیک نبرد مثلاً جامهٔ ثروتمندان می‌پوشیدند و عمامه بر سر می‌نهادند چنین اندیشه‌ای (به حق) نزدیک است و خداوندِ آن بر نیّتِ خویش مأ جور.

آنگاه قومی ظهور کردند و به‌کارهایی پرداختند که در شریعت مکروه است، آنگاه بر آن افزوده شد و قومی به ارتکابِ محرمّات، از فواحش و منکرات و ترکِ فرایض و واجبات، پرداختند و چنین پنداشتند که این کار ورود به ملامیّات است، راستی که اینان راست گفتند که مستحق ملامت و نکوهش و عذاب خداوند در دنیا و آخرت شدند.

باید که اینان را، همگان، عقوبت کرد. و از این شعارِ نفرین شده بازداشت، آنگونه که در حقِ هر کس که آشکارا مرتکب بدعت و فجور می‌شود، رفتار باید کرد.»[۳]

ما جای دیگر به تحلیل گفته‌های ابن‌تیمیه دربارهٔ قلندریّه پرداخته‌ایم در اینجا عین فتوای او را در حق ایشان، آوردیم تا به زبانِ او تلقی وی را از قلندریّه تصویر کرده باشیم.

یکی از نویسندگان کتب ملل و نحلِ عصرِ ابن تیمیه و یک نسل قبل از او نقدی بی

---

۲) عوارف المعارف، ۷۷-۷۸، و مراجعه شود به فصل ۲۰ همین کتاب.

۳) مجموع فتاوی شیخ الاسلام احمد بن تیمیة، ۱۶۳/۳۵-۱۶۴.

رحمانه‌تر از قلندریّه دارد که اجمال آن‌را در اینجا می‌آوریم و متنِ گفتارش را در جای دیگر عیناً نقل کرده‌ایم؛ مؤلفِ قُسْطاط العداله که اطلاعات منحصر بفردی دربارهٔ رجال قلندریّه و پیشینیهٔ این آیین در کتاب خود آورده است، درین چشم‌اندازها آنان را موردِ نقد قرار می‌دهد.

۱) آیین ایشان، همان آیین مزدکی و قرمطی و خرّمی و باطنی‌گری است.

۲) روش ایشان، روشِ اِباحَه است.

۳) کفر می‌گویند و الفاظِ زَنْدَقَه.

۴) فرزندان مسلمانان را از راه می‌برند.

۵) مردم رند و اوباش را پیروِ خود ساخته‌اند.

۶) از هیچ کس هیچ ترس و بیمی ندارند.

۷) نماز نمی‌گزارند و روزهٔ رمضان را نیز ــ اگر نه آشکار ــ در نهان می‌خورند.

۸) خمر و سَبْزَک (حشیش) به کار می‌برند.

۹) از کدیه و سفاهت باک ندارند.

۱۰) سخن‌های کَلْپَتْرَه[۴] می‌گویند، که مقصودش زبان ویژهٔ قلندریان است که جای دیگر در باب آن بحث کرده‌ایم.[۵]

۱۱) ترک کار و پیشه کرده‌اند و خود را عیالِ خلق گردانیده‌اند.[۶]

۱۲) از همهٔ خلایق نجس ترند، گستاخ و بی شرم.

۱۳) بیشتر در مساجد مقام می‌کنند و سگ[۷] را با خود به مسجد می‌برند.

---

۴) کَلْپَتْرَه، هنوز در خراسان، از جمله نیشابور و کدکن، این واژه به کارمی‌رود به معنی سخنانِ نامربوط و آشفته. انوری می‌گوید، دیوان ۴۵۴/۱:

او ترا کی گفت کاین کلپتره‌ها را جمع کن تا ترا لازم شود چندین شکایت گستری؟

۵) مراجعه شود به فرهنگنامهٔ زبانِ قلندران، که در پایان کتاب تدوین شده است.

۶) مقایسه شود با نظر خواجه نصیرالدین طوسی و رفتار هلاکو با قلندریّه که در الحوادث الجامعة، ۳۴۳، آمده است و نیز فصل ۱۱ کتاب حاضر.

۷) ما نمی‌دانیم که بُردنِ سگ به مسجد، که مؤلف قلندریّه را بدان متهم‌می‌کند، چه‌قدر حقیقت داشته است، ولی این نکته نیز مسلّم است که در نظر بعضی از فقهای بزرگ اسلام، مانند امام مالک بن انس ـ یکی از چهار امام اهلِ سنّت و جماعت ـ سگ نجس نیست. در جستجوهایی که در ظاهر کتاب و سنّت (مجموعهٔ صحاح سِتّه) کردیم سندی برای نجاستِ کلب دیده‌نشد. مسألهٔ ولوغ کلب امری است مفروغ عنه. در خراسان قرن چهارم آمدن سگ به مسجد، امری عادی بوده است و هرگز مایهٔ راندن آن از مسجد نمی‌شده است و مسلمانان با دیدن ←

۱۴) سبزک و بنگ آب در مسجد می‌خورند.

۱۵) در اسلام و ایمان طعنه می‌زنند و دین را مسخره می‌کنند.

۱۶) الفاظِ کفرِ صریح می‌گویند.

۱۷) مسجد را «آخُر» می‌نامند. نماز را «زمرلق»[۸] صفِ نماز را «طویله».

۱۸) اگر ازیشان کسی نماز کند، آن را بر او عیب می‌گیرند و می‌گویند: تو آن نیستی که در «طویله» رفته بودی، یعنی در نماز در صف ایستاده بودی؟

۱۹) برای آنکه نماز خواندن را از خود نفی کنند می‌گویند: من در عمرِ خویش در صف نرفته‌ام و «امرلق»[۹] نزده‌ام.

۲۰) اباحهٔ ایشان در لواطه است و اگر بیابند زنا و خمر و سیزک.

۲۱) شمار ایشان روزافزون است و به گفتهٔ مؤلف «هزاران هزار» و قلمرو جغرافیایی حضور ایشان از ترکستان تا ماوراءالنهر تا خراسان و عراق و آذربایجان و روم و شام و مصر و دیار مغرب، یعنی تمام مشرق و مغرب.

۲۲) مؤلف، ایشان را از تمام زنادقه و ملحدان تاریخ ــ یعنی تمامیِ اهل اهواء و بدعت‌ها و کُفّار و بُت پرستان و آتش پرستان و ملحدان و زندیقان و خرّم‌دینان و مجسّمه و مزدکیان و باطنیان و دیگر مخالفانِ دین ــ بدتر می‌داند.[۱۰]

← سگ در مسجد خود را مکلّفِ به راندن آن نمی‌دانسته‌اند. بنگرید به اسرارالتوحید ۲۵۳/۱ که از آمدن سگ به مسجد، در مَرْوِ قرن چهارم، خبرمی‌دهد و این‌که یکی از پارسایانِ بزرگِ عصر، به نام برحامدِ دوستان ـ که احتمالاً بر مذهبِ کرامیّه بوده است ـ در مسجد بود و سگی دامنِ وی می‌گرفت و او می‌گفت: «آنِ مَنَت آسان است مرا نَفْس از تو دریغ نیست.» بعضی از خاورشناسان افراطِ نظرِ فقها را، در دوره‌های بعد، بر سرِ نجاستِ کلب، عکس‌العملِ قوم عرب، در برابر ارزش‌های باستانیِ قوم ایرانی می‌دانند و عقیده دارند که اصرارِ فقها بر سرِ نجاستِ سگ، عکس العملی است عَرَب مآبانه در برابر محبوبیّت و احترامی که سگ در آیین مزدایی داشته است. دربارهٔ احترام سگ نزدِ ایرانیانِ باستان ← فرهنگ ایران باستان، پورداوود، ۲۰۲-۲۱۹ استاد ریتر یادآور شده است که منشاءِ نظریهٔ فقهی نجاست سگ ریشه در آیین یهود دارد و بنا بر تحقیق ژوزف شاخت J.Schacht سخت‌گیرترین کس از ائمهٔ فقه، درین مسأله، امام شافعی است.

The Ocean of the Soul, p. 317.

۸) زمرلق: معنی کلمه و ریشهٔ آن به درستی معلوم نشد.

۹) امرلق: آیا تصحیف زمرلق است یا دو کلمه‌اند، معلوم نشد.

۱۰) فسطاط العدالة، 556.

۱۴) ستایشگران ملامتی‌ها

این کوی ملامت است و میدانِ هلاک
وین راهِ مُقامِرانِ بازندهٔ پاک
مردی باید قلندری، دامن چاک
تا برگذرد، عیارْوارْ و ناباک

احمدِ غزالی

دیگر بزرگان طریقت از جمله سُلَمی، هجویری و ابن عربی و سید حیدر آمُلی این فرقهٔ اربابِ ملامت را در بالاترین پایگاه‌های تعالی مقام روحانی انسان دیده‌اند. ابو عبدالرحمٰنِ سُلَمی ــ که نخستین و تنها مورّخِ این مکتب عرفانی‌است ــ پایگاهِ ایشان را در قُرب، به مقامِ رسول‌ص در لحظهٔ وصول به «قاب قوسین»[1] تشبیه می‌کند و می‌گوید: حالِ ایشان از برترین حالات است و همانندِ حالِ رسول است آنگاه که به آن مقام والا برکشیده شد و سپس آنگاه که به میان خلق بازگشت یا ایشان از «ظواهرِ احوال» سخن گفت و از آن حالِ قرب و نزدیکی چیزی بر ظاهرش آشکار نبود.

هجویری گفته است «و مخصوص‌اند این طایفه از ثَقَلَین به اختیارکردنِ ملامتِ تن، از برای سلامتِ دل، و هیچ کس را از خلایق ــ از مقرّبان و کرّوبیان و روحانیان را ــ این درجه نبوده است.»[2] البته هجویری توضیحی دارد که تکمیل‌کنندهٔ گفتار اوست که «به

---

۱) قرآن، ۵۳: ۹. ۲) کشف المحجوب، هجویری، چاپ دکتر عابدی، ۹۲.

نزدیک من، طلبِ ملامت عین ریا بود و ریا عینِ نفاق.» و مقصودش این است که ملامتی راستین هیچ استشعاری نسبت به ملامتی بودن خود ندارد. ابن‌عربی در فتوحات[۳] فصلی پرداخته در معرفت اقطاب و در آغاز دربارهٔ الملامیّه (نه الملامتیّه)[۴] سخن گفته است که «آنان رجالی هستند که به اقصای درجاتِ ولایت رسیده‌اند و برتر از درجهٔ ایشان درجه‌ای نیست، مگر نبوّت. و این مقام مقام قربت است در ولایت.» و در پایان ازیشان بدین عبارت یاد می‌کند «ولایُشارُ الیهم بالصلاح الذّی فی عُرْفِ العامّة، مَعَ کونِهم لایکون منهم فساد. منهم الاخفیاءُ الابریاءُ الأمناءُ فی العالم الغامضون فی الناس فیهم. یعنی: و ایشان را بدان گونه صلاح کاری که در عُرفِ عامّه وجود دارد نسبتی نیست با اینکه هیچ‌گونه فسادی از ایشان سربرنمی‌زند. ازیناناند آن دسته از پاکانِ استوار نهانی در جهان که در میان مردم و ازیشان گُم‌اند.

و سید حیدر آمُلی دربارهٔ ایشان چنین داوری کرده است: «و الأُمناءُهم الملامتیّه و هُم الّذینَ لم یَظْهَرْ بما فی بواطنهم اَثَرٌ علیٰ ظواهِرِهم دَخائرالله! قومٌ مِن اولیاءِ الله تعالی یدفع بهم البلا یا عَنْ عبادِهِ کما یُدفَعُ بالذخیرةِ بلاءُ الفاقة»[۵] یعنی: استواران، ملامتیان‌اند و آنان کسانی هستند که هیچ اثری از آنچه در باطن ایشان می‌گذرد بر ظاهر ایشان آشکار نیست. اینان اندوخته‌های خداوندند؛ قومی از دوستان خدای تعالی که بر دستِ ایشان بلایا را از بندگان دور می‌کند آن‌گونه که بلای فقر را به یاریِ اندوخته می‌توان از خود دور کرد.

والاترین ستایشی که از ملامتیان شده است یادی است که روزبهانِ بقلی (۵۲۲-۶۰۶) ازیشان کرده و می‌گوید: حق تعالی، بر من، در صورتِ پیری ملامتی تجلّی کرد. تفصیلِ سخن روزبهان این است که در سیرِ معنوی خویش به جایی می‌رسد که بر «بابِ عزّت حق» ایستانیده می‌شود و در آنجا یک‌یک انبیا بر او ظاهر می‌شوند: موسی تورات را بدو می‌چشاند و عیسیٰ انجیل را و داود زبور را و محمّدص قرآن را و آدم اسماءِ حُسنیٰ را بدو می‌نوشاند و اسم اعظم را. پس از چند صحنهٔ روحانیِ دیگر که بر او ظاهر می‌شود حق تعالی ازو غایب می‌شود. روزبهان ازین غیابِ حق شکوه آغاز می‌کند. درین

---

۳) الفتوحات المکیه، ۳-۱۵۴.

۴) روی قواعد دستوری زبان عرب در نسبت به ملامت ملامی باید گفته شود. صورت نسبتِ ملامتی یک کاربُردِ فارسی است. ۵) نص النصوص، به نقل در ختم الأولیاء، ۵۰۵.

هنگام حق در صورت پیری ملامتی بر روزبهان ظاهر می‌گردد. روزبهان می‌گوید: به روزگار کودکی مرا شیخی بود، شیخی عارف و سرمست، در همه احوال. آن شیخ پیری ملامتی بود مجهول الشکل. یک شب در صحرای غیب حق تعالی را بر هیئتِ آن پیرِ ملامتی دیدم. بدو نزدیک شدم. اشارت به دیگری کرد. نزدِ او رفتم. پیری دیگر دیدم همانندِ او و آن پیر خود همان حق بود.[۶]

یکی از قدیمی‌ترین مراجعِ تاریخی قبل از سُلَمی که از ملامتیّه یاد کرده است کتاب البدء و التاریخ است تألیف مطهّر بن طاهر مقدسی که سال تألیف آن سیصد و پنجاه و پنج هجری است و نیم قرنی بر رسالهٔ ملامتیّه سُلَمی تقدم دارد. مطهّر بن طاهر که مؤلفی غیر صوفی است وباید او را در شمارِ ناقدان تصوّف به حساب آورد در فصل نوزدهم کتاب خویش که ویژهٔ «مقالاتِ اهل اسلام» است زیرِ عنوان «در یادکردِ فرقه‌های صوفیّه» چهار فرقه ازیشان را یاد می‌کند و می‌گوید: «ازیشان‌اند: حُسنیّه، ملامتیّه، سوقیّه (شاید: شوقیّه؟) و معذوریّه. و بر روی هم ایشان به هیچ مذهبِ معلوم و عقیدهٔ مفهومی گرایش ندارند چرا که ایشان متدّین به خاطرها و خیال‌هااند و از اندیشه‌ای به اندیشه‌ای دیگر روی می‌آورند.» سپس به نوعی تفصیلی‌تر دربارهٔ این فرقه‌های تصوّف سخن می‌گوید. گرچه سخن او، شاید به علّتِ افتادگی در نسخهٔ اصلی در اینجا چندان منظم نباشد امّا از دسته‌ای یاد می‌کند که «قائل به حلول‌اند چنانکه از یکی ازیشان شنیدم که جایگاه او را (خدای را) در گونهٔ امردان می‌دانست» این توضیحِ او ظاهراً دربارهٔ همان فرقهٔ نخستین یعنی «حُسنیّه» است و سپس از دسته‌ای یاد می‌کند که «اهل اِباحَه و اهمال‌اند و هیچ از سرزنش سرزنشگران نگران نیستند» این توضیح او ظاهراً ناظر است به «ملامتیّه» بعد می‌گوید «دسته‌ای از ایشان قائل به عذرند، یعنی در نظر ایشان، کافران در کفرِ خود معذوراند چرا که خداوند بر ایشان تجلّی نکرده و در برابر ایشان از پرده بیرون نیامده است» و این توضیح او نیز ناظر به «عذریه» است، بعد از دسته‌ای یاد می‌کند که می‌گویند «خداوند هیچ کس را کیفر نمی‌دهد و هیچ اعتنایی به آفریده‌های خود ندارد. دسته‌ای از ایشان قایل به تعطیل محض و الحادِ کامل‌اند و بر روی هم اهلِ خوردن و آشامیدن و سماع و پیروی از هوا و خواهش‌های نفس‌اند»[۷]

---

۶) کشفُ الأسرار، روزبهانِ بقلی، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آستانقدس رضوی، تاریخ کتابت ۱۰۶۴، شمارهٔ عمومی 829، ورق ۷ و ۸.

۷) البدء و التاریخ، مطهّر بن طاهر مقدسی، ۱۴۸/۵؛ نیز آفرینش و تاریخ، ۸۳۱/۲.

در اینجا ظاهراً مطلب دربارهٔ همان سوقیه (شوقیه؟) است یا فرقه‌های دیگری که نامی برای آنها قائل نشده است. قدر مسلم این است که توضیح او دربارهٔ کسانی که «اهلِ اِباحَه و اهمال‌اند و هیچ از سرزنش سرزنشگران نگران نیستند» ناظر به همان «ملامتیّه» است در تلقی‌یی که او از «ملامتیّه» دارد.

بنابراین می‌توان استنباط کرد که در کنار مکتب ملامتی نیشابور با چهره‌های درخشان زهد خویش از نوع حمدون قصار و ابوحفص حدّاد، که سُلَمی به معّرفیِ آنان پرداخته، یک عده نیز در همان نیمهٔ اول قرن چهارم بوده‌اند که عنوانِ «ملامتی» داشته‌اند و خلاصهٔ حرفشان همین جمله‌ای بوده است که مطهّر بن طاهر ازیشان نقل کرده است: «اهل اِباحَه و بی‌نگرانی از ملامت دیگران» چیزی که در اینجا به ذهن می‌رسد این است که بگوییم این فرقه از اهل ملامت بقایای یک جریان فکری قبل از اسلامی بوده‌اند که بعدها در شکل قلندریّه به حیاتِ خود ادامه داده‌اند و با ترکیب دو مفهومِ ملامت (به‌روایت سُلَمی و به‌روایت مطهّر بن طاهر مقدسی) در چهرهٔ قلندریان در شعرِ مغانه فارسی تبلور یافته‌اند؛ آن ابرو تراشیدن و سر و ریش تراشیدن هم میراثِ این‌گونه از ملامتیان باشد که ادامهٔ راه و رسم ایران ساسانی است چنانکه درین باره جای دیگری به تفصیل سخن گفتیم.[۸]

در قرن پنجم یا دقیق‌تر بگوییم در سال ۴۸۵ مؤلف بیان الأدیان[۹] صوفیّه را به‌گونه‌ای دیگر تقسیم‌بندی کرده است[۱۰] «گروهی را ریاضی خوانند که خویشتن را به رنج‌ها و سختی‌کشی‌ها ریاضت کنند و گروهی را ملامتی گویند که معصیت‌ها آشکارکنند تا خلق ایشان را ملامت‌کنند، امّا در باطن نهایتِ خوف از حضرتِ حق سبحانه و تعالی داشته‌باشند. و گروهی در سماع والهی و تحیّر نمایند، به ظاهر بر سر و دست زنند و به باطن [گویند] ما از حق می‌شنویم. و گروهی گویند: «ما عارفانیم» دو بیتی‌ها و شعرهای [زهد] مانند نهاده‌اند و می‌خوانند و بر آن رقص می‌کنند. و گروهی را شوقی گویند که سخن ایشان همه از شوق است. و در جمله کسب کردن نکنند، کاهل پیشه باشند و دعوی

---

۸) فصل ۸.

۹) دربارهٔ مؤلف بیان الأدیان، این نکته قابل یادآوری است که در چاپ مرحوم عباس اقبال با عنوان محمّد بن عبیدالله بن علی معرفی شده است ولی مرحوم محمّد تقی دانش‌پژوه او را محمّد بن نعمت‌الله علوی فقیه بلخی معرفی کرده است، بیان الأدیان، به تصحیح محمّد تقی دانش‌پژوه، با همکاری قدرت‌الله پیشنماززاده، موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۶.

۱۰) بیان الأدیان، ۸۷.

علم غیب و فراست کنند چنان که شیخ ابوسعید ابوالخیر را گفتندی و مانندِ او... ظاهر ایشان بر دو فرقه‌اند؛ برین ترتیب: النوریّه، ایشان گویند محبّت نوری است ازلی که در دل هر که آید زنگار از دل او برخاست و صافی گشت. الحلولیّه، گویند جزوی از اجزای إلاهی است که در بنده‌ای آید چون بنده ترکِ شهواتِ نفسانی بگوید، تا چنان شود که همه حق گردد»[۱۱]

ظاهراً «سوقیه» در عبارت مطهّر بن طاهر همان «شوقیّه» مذکور در بیان الأدیان است امّا مفهومِ ملامتی در نظر این دو مؤلف متفاوت‌است، ملامتیِ بیان الأدیان همان ملامتیِ کتاب الملامتیهٔ سُلَمی است ولی ملامتیِ مطهّر بن طاهر چنان‌که یادکردیم چیزی است که به قلندریّه بسیار نزدیک‌است.

یک نکته را نیز باید همین‌جا یادآور شویم که این تقسیم‌بندی صوفیّه بـه «حُسنیه، ملامتیّه، سوقیه و معذوریّه» ظاهراً قبل از مطهّر بن طاهر سابقه ندارد و از آنجا که او، در تمام موارد منابع خاصّی در اختیار داشته است باید بپذیریم که دربن گفتار نیز منبعی خاص در اختیار داشته است شاید، همان منبعی که بعدها در قرن ششم در اختیار مؤلف تبصرةُ العوام[۱۲] قرارگرفته و در آن صوفیّه را به چهار فرقهٔ «حلولیه و اتحادیّه و عُشّاقیّه و واصلیّه» تقسیم کرده است و بعدها میراث او به مؤلف حدیقة الشیعه[۱۳] در قرن دهم رسیده است، گرچه در تقسیم‌بندی تبصرةالعوام سخنی از ملامتیّه نمی‌رود، امّا مؤلف حدیقة الشیعه[۱۴]، چنانکه خواهیم دید، از ملامتیّه یاد می‌کند، گرچه در این سخن، به نـفحات الانس، ظاهراً، نظر داشته است.

---

۱۱) همانجا. ۱۲) تبصرة العوام، ۱۲۸-۱۳۶.

۱۳) حدیقة الشیعه، ۵۸۰-۵۸۱.

۱۴) دربارهٔ هویّتِ مؤلف حدیقة الشیعة جای سخن بسیار است، در عُرف کتاب‌شناسی آن را بـه نـام مـقدس اردبیلی، یعنی احمد بن محمّد اردبیلی (متوفی ۹۹۳) می‌شناسند، ولی این انتساب جای تردید است. در چاپ سنگیِ ۱۲۹۷: شیخ احمد الشهیر بفاضلِ اردبیلی و در چاپ انتشارات کتابخانهٔ شمس، مولانا احمد بن محمّد آذربایجانی معروف به مقدس اردبیلی (متوفی۹۹۳). مؤلف الذریعه، در نسبتِ کتاب به مقدّسِ اردبیلی تردیدی اظهار نکرده است ولی مصحح، در حاشیه نسبتِ آن را به مولیٰ معزّالدین اردستانی اولیٰ دانسته است الذریعه، ۳۸۵/۶-۳۸۷ متن و حاشیه.

۱۵) سلامت و ملامت

اول ملامتیی که در جهان بود، آدم بود
و اگر حقیقت می‌خواهی حضرتِ جَلَّت (= خدای تعالی) بود
زیراک اعتراض اول بر حضرت جَلَّت کردند:
«أَتَجْعَلُ فیها مَنْ یُفْسِدُ».

مرصاد العباد

هر کس با ادبیاتِ عارفانهٔ فارسی، بویژه شاخه‌ای که آن را باید «طامات»[۱] یا ادبیات مغانه نام نهاد، یعنی حال و هوای شعرهای سنائی، عطار و مولوی و حافظ، آشنایی داشته باشد خوب به‌یاد می‌آورد که درین گونه آثار، هر کجا سخن از «اهل ملامت» است نقطهٔ مقابل آن «اهل سلامت» نیز حضور دارند ما امروز، چنین تصور می‌کنیم که این تقابل «ملامت» و «سلامت» مثل بسیاری از مفاهیم فرهنگ ملّی ما حاصل «جادوی مجاورت»[۲] است ولی اگر به عمقِ ماجرا بنگریم خواهیم دانست که در آنسوی جادوی مجاورت، حقیقتی تاریخی نیز نهفته است. از همان روز نخست که مشایخ ملامتی نیشابور از حال و هوای روحی خویش سخن گفته‌اند این تقابل را آشکار کرده‌اند.

---

۱) دربارهٔ مفهوم «طامات» به فصل ۴۰ کتاب حاضر مراجعه شود و در باب شکل‌گیری ادبیات مغانه مراجعه شود به تاریخ شعر عرفانی در زبان فارسی، زیر چاپ.

۲) دربارهٔ نقش تاریخی و جایگاه جادوی مجاورت در فرهنگ ایرانی، مراجعه شود به مقالهٔ «جادوی مجاورت» در مجلهٔ بخارا، شمارهٔ ۲، سال اول (مهر و آبان ۱۳۷۷)، صص ۱۶-۲۶.

هجویری در تحلیل نظریّهٔ ملامت، وقتی به زندگینامهٔ حمدون قصّار[۳] نیشابوری پرداخته است می‌گوید: وی را اندر حقیقتِ ملامت، لطایف بسیار است و از وی، رحمةالله علیه، می‌آید [که] گفت: «الملامةُ ترکُ السلامة، ملامت دستْ بداشتنِ سلامت بود»[۴] و چون کسی قصداً به‌ترک سلامتِ خود بگوید و مر بلاها را میان اندر بندد و از مألوفات و راحت جمله تبرّا کند مر امید کشفِ جلال و طلبِ مآل را ــ تا به ردِّ خلق از خلق نومید گردد و طبعش الفتِ خود از ایشان بگسلد هر چند ازیشان گسسته‌تر بود به حق پیوسته‌تر بود.

پس هرچه روی همه خلقِ عالم بدان بود و آن سلامت است، مر اهل ملامت را پشت بدان بود تا همشان خلافِ هموم بود و همّت‌شان خلاف همم...

و از حمدون[۵] رحمةُالله پرسیدند از ملامت، گفت: «راهِ آن بر خلق دشوار است و منغلق است امّا طرفی بگویم: رجاءُ المُرجئةِ و خوفُ القَدَریة، ترس قَدَریان و رجایِ مُرجیان، صفتِ ملامتی بود.»[۶]

این تقابلِ سلامت و ملامت، در مرحله‌های آغاز شکل‌گیری این مکتب معنای ژرفی داشته است ولی در دوره‌های بعد ابزاری شده است در دست شاعران تا هرجا ملامت را به کار بُرده‌اند از موسیقیِ سلامت بی‌بهره نمانند. خاقانی گفته است:

عاشقان جان‌فشان کنند همه شاهدان کارِ جان کنند همه

---

۳) ابو صالح حمدون بن احمدِ قصّار (متوفی ۲۷۱) پیشوای اصحاب ملامت در نیشابور. طبقات الصوفیّه، سُلَمی، ۲۹-۱۲۲ و ذکر النسوة المتعبّدات، از هم او، ۹۵که اطلاعاتی در بابِ همسر حمدون و گزایش‌های عرفانی او دارد. ۴) کشف المحجوب، ۷۴.

۵) همانجا، ۷۴. در متن نام او به غلط ابوحمدون آمده است.

۶) برای فهم این تعبیر اجمالاً می‌توان گفت که قَدَریان (آن‌ها که به آزادیِ ارادهٔ انسان عقیده دارند، امثالِ معتزله) خوفی بیشتر دارند زیرا تمام مسئولیت را به گردنِ خود و اعمال خود می‌بینند و عملاً به ارادهٔ إلاهی در سرنوشت انسان، کمتر می‌اندیشند. بنابراین خوف بر احوالِ ایشان بیشتر غالب است. مُرجئه شاخه‌هایی از فرق اسلامی‌اند که مانندِ رقاشیّه و زیادیّه و کرامیّه و معاذیّه بیشتر به نَفْسِ ایمان می‌اندیشیده‌اند و اعمال را در مرحلهٔ بعد می‌دیده‌اند و در بنیاد فکری ایشان، توجه به ارادهٔ إلاهی در سرانجام کار انسان و حسن یا سوء خاتمت او، اهمیت بیشتر دارد. عطار، در تذکرةالاولیاء، تفسیری از این سخن دارد که نقل آن بسیار مناسب است: «یعنی در رجا چندان برفته باشد که مرجیان، تا بدان سبب همه کسی ملامتش می‌کنند و در خوف چندان سلوک کرده باشد که قدریان، تا از آن جهت همه خلق ملامتش می‌کنند تا او، در همه حال، نشانهٔ تیرِ ملامت بود.» تذکرةالاولیاء، ۳۳۴/۱ در باب مرجیان مراجعه‌شود به مفاتیح العلوم، خوارزمی، چاپ فان‌فلوتن، ۲۸ و البدء و التاریخ، ۱۴۴/۵ و الفرق بین الفرق، ۲۰۷-۲۰۲. و در باب قدریان و قدریّه و مفهوم آن مراجعه‌شود به تعریفات، جرجانی، ۱۵۲.

در قماری که با ملامتیان داوِ عشرت روان کنند همه
جُرعه ریزند بر سلامتیان که صبوح از نهان کنند همه
ورکسی توبه بر زبان راند خاکش اندر دهان کنند همه[۷]

در شاعران قرن پنجم، گاهی به جای ملامت، صورتِ «ملام» که در عربی رواج بسیاردارد، استعمال می‌شده است چنان‌که شاعری از همان روزگاران به نام جمالی گفته است: «هر چند که از عشقِ تو در کوی ملامیم» و سوزنی آن را بدین‌گونه تضمین‌کرده و گفته است:

این شعر، بر آن شعرِ جمالی‌ست که گفته‌ست هرچند که از عشقِ تو در کوی ملامیم[۸]

این مسألهٔ تقابلِ ملامت و سلامت، از ادب قلندریّه و ملامتیّه اندک‌اندک، به گونهٔ یک سنّتِ ادبی، وارد شعر و نثر دیگر ادیبان زبان پارسی نیز شده است و کسانی که کوچک‌ترین پیوندی با جهان ملامت وعوالم قلندری نداشته‌اند آن را مانندِ یک سنّتِ ادبی در شعر و نثر خود وارد کرده‌اند. برای نمونه اثیرالدین اخسیکتی گفته است:

مرغِ او نیست مردِ عافیتی کش نظر بر سلامت افتاده است
لذتِ روز وصلش آن کس راست که شبی با ملامت افتاده است[۹]

و نجم‌الدین رازی که هیچ گونه دعویی در حوزهٔ قلندری‌گری و ملامت نداشته است می‌گوید «شما خشکْ زاهدانِ حظایر قدسید از گرمْ روانِ خراباتِ عشق چه خبر دارید؟ سلامتیان را از ذوقِ ملامتیانْ چه چاشنی؟»[۱۰]

۷) دیوان خاقانی، چاپ دکتر سجّادی، ۴۸۲.
۸) دیوان سوزنی، ۳۹۹.
۹) دیوان اثیرالدین اخسیکتی، ۳۳۱.
۱۰) مرصاد العباد، ۷۱.

۱۶) سُلمی و راهِ ملامت

آنان که برآسمان ز همّت ماه‌اند
برتختهٔ شطرنج ملامت شاه‌اند
و آنها که ز سرّ این سخن آگاه‌اند
گمراهِ خلایق‌اند و خود برراه‌اند
تمهیدات عین‌القضات

یکی از پرسش‌های بنیادی در باب ملامتیّه، این پرسش است که نخستین بار در چه تاریخی، نام ایشان در کتبِ تصوّف یا رجال تصوّف ثبت و ضبط شده است. تاریخ تألیف رسالهٔ الملامتیّه بر ما روشن نیست ولی می‌توان حدس زد که سُلَمی این کتاب را در دو دههٔ پایانیِ قرنِ چهارم[۱] تألیف کرده باشد. اگر این تاریخ تقریبی را در نظر بگیریم می‌توانیم دعوی کنیم که قبل از ابوعبدالرحمن سُلَمی هیچ کس از ارباب تصوّف ازیشان نامی نبرده است، یعنی تصریحِ به عنوانِ «ملامتیّه» یا «ملامتی» را در هیچ یک از کتب تصوّفِ قبل از سُلَمی نمی‌توان دید. مثلاً در اللُّمعِ ابونصر سرّاج[۲] یا در التعرف کلاباذی[۳]

---

۱) هنوز تحقیقی در باب نظمِ تاریخیِ تألیفِ آثار سُلَمی، ظاهراً، انجام نیافته است. متأسفانه سُلَمی خود نیز، در مطاوی این آثار، کمتر اشاره‌ای به زمان تألیف آنها دارد. از آنجا که دورهٔ شکوفاییِ عمر او و سال‌های استقرار وی در نیشابور در سه دههٔ پایانی قرن چهارم بوده است. ما چنین احتمالی را مطرح کردیم.

۲) کتابُ اللُّمع فی التصوف، تحقیق رنولد الن نیکلسون، بریل، لیدن، ۱۹۰۴.

۳) التعرُّف لمذهب اهل التصوف، ابوبکر محمد بن ابراهیم کلاباذی، حقّقه عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، قاهره، ۱۹۶۰/۱۳۸۰.

یا در قوتُ القلوبِ ابوطالب مکی[۴]. هر گونه اشاره‌ای که به مذهب ملامت، در متون تصوّف، دیده شود به نسلِ بعد از سُلَمی تعلّق دارد مانندِ آن‌چه قشیری در رساله (تالیف شده به سال ۳۸-۴۳۷) در مورد حمدون قصّار[۵] و عبدالله منازل[۶] آورده و ازیشان به عنوان ملامتی یاد می‌کند. معاصر سُلَمی که تاریخِ نیشابوریان را با ۲۷۰۸ عدد نام، از مشایخ تصوّف و غیر تصوّف نوشته و به زندگینامهٔ بسیاری از بزرگان ملامت مانند عبدالله بن منازل (م. ۳۲۹) و ابو عمرو بن نُجَید (م. ۳۶۱) و محمّد بن عبدالوهاب ثقفی (م. ۳۲۸) و محفوظ بن محمود نیشابوری (م. ۳۰۳) و محمّد بن احمد بن فرّاء (م. ۳۷۰) پرداخته است از هیچ‌کدام ایشان به عنوان ملامتی یاد نمی‌کند. بهتر است بگوئیم در سراسرِ تاریخ نیشابور که زندگینامهٔ بسیاری ازین مشایخ و گورجای بسیاری ازیشان معرفی شده است کوچک‌ترین نشانه‌ای از عنوان ملامت و ملامتی دیده نمی‌شود، آیا جای شگفتی نیست؟ چه‌گونه ممکن است مذهبی بدین تشخصّ با چهره‌هایی از مردم نیشابور وجود داشته باشد و حاکم نیشابوری یک بار هم نامی از ملامت و ملامتیان نبرد[۷]؟ در صورتی که به بسیاری از مذاهب و فرق از قبیل هیاصمه[۸] و ارباب حدیث[۹] و اصحاب رأی[۱۰] و اهل کلام[۱۱] و امثال آنها اشارات مکّرر دارد.

تنها معاصر و همشهری سُلَمی ابوسعد خرکوشی (متوفی ۴۰۷) است که در کتاب تهذیب الأسرار خود به دقایق مسائل تصوّف و حکایات و اقوال ایشان پرداخته است، و فصلی ویژهٔ ملامت و ملامتیّه[۱۲] آورده است. امّا خواجه علی حسن سیرگانی (از صوفیان نیمهٔ اول قرن پنجم) که دوسه نسل[۱۳] بعد از سُلَمی است در کتاب البیاض و السواد[۱۴] هیچ

---

۴) قوتُ القلوب فی معاملة المحبوب، ابوطالب محمّد بن علی المکّی، مصر، المطبعة المیمنیة، ۱۳۱۰ هق

۵) دربارهٔ او بنگرید به طبقات الصوفیه، سُلَمی، ۱۲۳-۱۲۹.

۶) دربارهٔ او بنگرید به فصل ۱۷، شمارهٔ ۲۰.

۷) تاریخ نیشابور، ابوعبدالله حاکم نیشابوری، تهران، آگاه، ۱۳۷۵.

۸) همانجا، شمارهٔ ۲۷۹۸.

۹) همانجا، شمارهٔ ۲۳۰۱.

۱۰) همانجا، شمارهٔ ۱۰۴۳.

۱۱) همانجا، شمارهٔ ۱۷۳۷.

۱۲) به فصل ۱۸ کتاب حاضر بنگرید.

۱۳) از جزئیات زندگی این صوفی قرن پنجم اطلاعات دقیقی در دست نیست چون از مریدان شیخ عمو (متوفی ۴۴۱) برده و از سوی دیگر هجویری، که در سال‌های بعد از ۴۶۵ کتاب خود را نوشته، از او به عنوان کسی که زنده است سخن می‌گوید، باید او را از عارفان نیمهٔ دوم قرن پنجم بدانیم. بنگرید به معجم السفر، حافظِ سِلَفی، شماره‌های ۴۹۷ و ۴۹۸ و ۴۹۹؛ کشف المحجوب، ۲۱۵؛ طبقات الصوفیّه، انصاری، ۵۳۹ و ۵۴۷؛ و تعلیقاتِ اسرار التوحید، ۷۱۳/۲؛ و تبصرة العوام، فهرست، که به غلط نام او را ابوعلی می‌آورد و در شمار بزرگ‌ترین مشایخ تصوّف.

اشارتی به ملامتیّه و مذهب ایشان ندارد و در «باب معرفةالرجالِ» کتاب خویش، که به زندگی حمدون قصّار و ابوحفص حداد و دیگر مشایخ ملامت پرداخته است، کوچک‌ترین اشاره‌ای به ملامتی بودن ایشان ندارد[۱۵].

حدس می‌زنم ــ و این حدس قدری جسارت‌آمیز است ــ که سُلَمی این مذهب صوفیانه را خود شکل داده و از رویِ تأمل در سیرهٔ بعضی از مشایخ نیشابور ــ که اهل اخلاص و مبارزهٔ با ریا بوده‌اند ــ یک جریان خاصّ به نام ملامتیّه آفریده است و به همین دلیل هم در مقدمهٔ رساله می‌گوید: «بدان که ایشان را کتبی که تصنیف کرده باشند یا حکایاتی که تدوین شده باشد نیست آن‌چه ایشان دارند اخلاق است و شمایل و ریاضت‌ها و من به اندازهٔ توانایی خویش چیزهایی از آن را یاد خواهم‌کرد[۱۶].»

دلیل دیگر، این‌که سُلَمی در کتاب طبقات الصوفیهٔ خویش هم که به تفصیل زندگینامه و اقوال تمامی ایشان را آورده است کوچک‌ترین اشاره‌ای به ملامتی بودن ایشان ندارد و تا آن‌جا که من جستجو کردم در طبقات سُلَمی نامی از مذهب ملامت و ملامتیان بُرده نشده است. همچنین در تفسیر حقایق[۱۷] او و نیز زیادات حقایق‌التفسیر[۱۸] و همچنین در رسائل صغار او از قبیل عیوب النفس[۱۹] و منهاج العارفین و جوامع آداب الصوفیه[۲۰] و ذکرُ النِّسْوَة المتعبّدات[۲۱] هیچ نامی از ملامتیّه نیامده است.

این که سُلَمی در آغاز رساله از ابوحفص حدّاد به اَسنادِ خویش روایت می‌کند که گفته

---

۱۴) البیاض و السواد، کتابی است که در آن به طبقه‌بندی موضوعیِ اقوالِ صوفیّه پرداخته و از این چشم‌انداز بسیار ارزشمند است. چند نسخه از این کتاب تاکنون به دست آمده است، از جمله کتابخانهٔ ملک به شمارهٔ ۴۲۵۱ با نام «رسالة التصوف» و نیز با نام البیاض و السواد، در کتابخانهٔ آیة الله مرعشی، در قم، به شمارهٔ 117.

۱۵) البیاض و السواد، باب سی و نهم، معرفة تاریخ المشایخ. ۱۶) الملامتیّه، سُلَمی، ۸۶.

۱۷) حقایق التفسیر، سُلَمی، نسخهٔ کتابخانهٔ ولی‌الدین Veliddin، به شمارهٔ ۱۴۸، خطِّ عبدالواحد بن سلیمان و چاپ بازاریِ سید عمران، دار الکتب العلمیّه، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۱.

۱۸) زیادات حقایق التفسیر، سُلَمی، چاپ باوِرینگ، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۷.

۱۹) منهاج العارفین، چاپ کُلبرگ، در:

Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 1979, pp. 19-39

۲۰) جوامع آداب الصوفیه و عیوب النفس، سُلَمی، حقّقها و قدّم لها، أیتان کولبرغ، بیت‌المقدس، ۱۹۷۶.

۲۱) ذکرُ النِّسْوَة المتعبّدات الصوفیّات، سُلَمی، تحقیق الدکتور محمود محمّد الطناحی، قاهره، ۱۴۱۳ و چاپ امریکا با ترجمهٔ انگلیسی به عنوان

Early Sufi Women, edited and translated by Rkia Elaroui, Cornell Fons Vitae, 1999.

و همچنین وقتی از ابوالحسنِ قنّاد نقل می‌کند که از ابوحفص پرسیدند این نام که از ملامت بر شما نهاده‌اند چیست؟ و او پاسخ می‌دهد که ایشان قومی‌اند که چنین‌اند و چنان‌اند، از لحاظِ سبک‌شناسی عبارات مشایخ قدری مشکوک می‌نماید[۲۳] هم به دلیل طولِ عبارت و هم به دلیل لحن و اسلوب و چنان می‌نماید که سُلَمی مطلبی را که خود می‌اندیشیده است در زبان ابوحفص نهاده است. و این شیوهٔ کارِ سُلَمی، در دو نسل بعد ازو، موردِ بهره‌برداری هُجویری قرار گرفته است و او نیز با تأمّلات شخصیِ خود صوفیّه را طبقه‌بندی کرده و بر هر گروهی نامی نهاده است که پیش ازو هرگز کسی آنان را بدان نام نخوانده است[۲۴].

غرض از طرح همهٔ این حرف‌ها این بود که یادآور شوم جای تردید است که در نیشابور قرن سوم و چهارم این بزرگانی که بعداً به عنوان مشایخ ملامتیّه شناخته شده‌اند خود به ملامتی بودن خویش استشعار داشته باشند و چنین عنوانی را برای خود انتخاب کرده باشند یا حتی پذیرفته باشند.

قدیم‌ترین جایی که از جریانی به نام «ملامتیّه» یاد شده است، ظاهراً گفتارِ مطهّر بن طاهر مقدسی است که کتاب البدء و التاریخ خود را در سال ۳۵۵ نوشته است و در آنجا در طبقه‌بندی صوفیان می‌گوید: از ایشان‌اند حسنیّه، ملامتیّه، سوقیه، معذوریّه و بر روی هم ایشان به هیچ مذهب معلوم و عقیدهٔ مفهومی گرایش ندارند.[۲۵] و سپس دربارهٔ هر کدام ازین دسته‌ها توضیحی می‌دهد. و می‌گوید: «دسته‌ای از ایشان اهل اباحه و اهمال‌اند و هیچ از سرزنش سرزنشگران نگران نیستند»[۲۶] که منظورش در این‌جا همان ملامتیّه‌اند.

اگر تمام حرف‌های مطهّر بن طاهر را دربارهٔ این فرقه‌های صوفیّه بپذیریم و بپذیریم

---

۲۳) همانجا، ۸۹.

۲۴) کشف المحجوب، هجویری، صص ۱۶۴ و ۱۲۱۸ و مقدمهٔ ترجمهٔ انگلیسی کشف المحجوب، از استاد نیکلسون:

The Kashf al Mahjūb, translated by Reynold A. Nicholson, reprinted London 1959.

و نیز مقالهٔ ما با عنوان «مشکلِ هُجویری در طبقه‌بندی مکاتب صوفیّه» در مجلهٔ مطالعات عرفانی، دانشگاه کاشان، شمارهٔ اوّل، سال اوّل، صص ۱۱-۱۸.

۲۵) البدء و التاریخ، مطهّر بن طاهر مقدسی، ۱۴۸/۵؛ و آفرینش و تاریخ، ۸۳۱/۲.

۲۶) همانجا.

که ایشان «به هیچ مذهب معلوم و عقیدهٔ مفهومی گرایش ندارند» و از سوی دیگر «اهل اباحه و اهمال‌اند و هیچ از سرزنش سرزنشگران نگران نیستند.» باید بپذیریم که این دسته که عنوان ملامتی دارند، همان قلندریّه‌اند که ریشه‌هاشان به ادیان و مذاهب ماقبل اسلامی می‌رسد و جامعه برای آن که قدرت تابو شکنی ایشان را محترم نگاه دارد، نقابی از ملامتِ نوع دوم ــ نوعی که سُلَمی از آن سخن می‌گوید ــ به چهرهٔ ایشان زده است تا صبغهٔ قدسی و ملکوتی بدیشان داده باشد. همان چیزی که بعدها در قلندرِ شعر سنائی وعطار و حافظ پُررنگ‌تر می‌شود.

یک نکتهٔ دیگر نیز در تأیید این مسأله به ذهن می‌رسد و آن این است که سُلَمی از تأمل در وجْهِ آموزش‌های «فتوّت»آمیز در میان صوفیّه کتاب الفُتُوَّهٔ خود را پرداخته است[۲۷] و از تأمل در وَجْهِ اخلاص و مبارزهٔ با «ریایِ» تصوّف، کتاب الملامتیّهٔ خود را شکل داده است. همان گونه که ما در آن معنیٰ که او سخن از فتوّت می‌گوید گروهی به نام فتیان نداریم بلکه همان صوفیّه‌اند که در باب فتوّت سخن می‌گویند به همان شیوه نیز گروهی شناخته شده از قبل به نام ملامتیّه نداشته‌ایم این ملامتی‌ها همان صوفیّه‌اند که دربارهٔ مبارزهٔ با «ریا» و اخلاص سخن می‌گویند و درین رساله عنوان ملامتیّه یافته‌اند. چه‌گونه ممکن است که چنین جریانی بااین مایه اهمیّت و وسعت وجود داشته باشد و هیچ‌کس قبل از سُلَمی حتی یک مورد بدان اشارت نکرده باشد.

ما پرسش تردیدآمیز خود را در باب ماهیتِ ملامتیّه و پیشینهٔ ایشان قبل از تألیف رسالهٔ «الملامتیّه» سُلَمی در این‌جا طرح کردیم ممکن است در نظر بسیاری از اهل تحقیق تردید بی‌جا و شکِ نامقبولی تَلَقی شود ولی تا پیدا شدنِ اسنادی کهن‌تر از عصرِ سُلَمی طرحِ مسأله چندان بی فایده نخواهدبود.

حال نظری کنیم به رسالهٔ «الملامتیّه» سلمی و محتوای آن و خطوط برجسته‌ای که از اندیشه و احوالِ ارباب ملامت برای ما رسم می‌کند.

قبل از این‌که به ترسیم خطوط اصلی آن رساله بپردازیم می‌شاید اگر بعضی نکات را در باب اهمیّت این رساله و تاریخ نشر آن و توجهی که خاورشناسان بدان کرده‌اند، یاد کنیم. نخستین کسی که به نشر این رساله پرداخته است دکتر ابوالعلاء عفیفی دانشمند

۲۷) کتاب الفتوه، سُلَمی، چاپ سلیمان آتش، آنقره، ۱۹۷۷/۱۳۹۷.

مصری است که در سال ۱۹۴۵/۱۳۶۴ کتاب را با مقدمه‌ای علمی و دقیق[۲۸]، تصحیح انتقادی کرده است و از پیشینهٔ توجه خاورشناسان بدان نکاتی را متذکر شده است. در آن‌جا می‌گوید که قبل از من ریچارد فن هارتمان[۲۹] به این رساله پرداخته است در مجلهٔ «اسلام»[۳۰] و بی آن‌که داخل بحث در باب ملامتیّه ومذهب ایشان شود تحقیق دربارهٔ رسالهٔ ملامتیّه را وجههٔ نظر خود قرار داده است و تنها به بررسی جایگاه مذهب ایشان در تاریخ ادیان پرداخته است و عقیدهٔ گُلدتسیهر[۳۱] را ـ که گفته است مذهب ملامت ادامهٔ مذهبِ کَلْبیّون[۳۲] است ـ رد کرده است.[۳۳]

استاد عفیفی سپس خود به نقد و تحلیل این رساله پرداخته است و عملاً رساله‌ای علمی و دقیق دربارهٔ تاریخ مذهب ملامتیّه وارتباطی که ایشان با صوفیان از یک سوی و با جوانمردان و فتیان از سوی دیگر داشته‌اند به‌وجود آورده است. درین مقدمه، استاد عفیفی، یادآور شده است که تعبیر «ملامتیّه» در زبان عربی خلافِ قیاس است و باید گفته شود: «ملامیّه» و سپس به بحث دربارهٔ این نکته پرداخته است که اصول روش ملامت، بیش از آنکه جنبهٔ ایجابی داشته باشد، دارای وَجْهِ سلبی است یعنی صفاتی که یک ملامتی باید بدان‌ها متصف باشد کمتر از صفاتی است که باید فاقدِ آن‌ها باشد: مثلاً یک تن ملامتی نباید عبادت و پرهیزگاری خود را آشکار کند، همچنین، یک تن ملامتی بیش از آن که دربارهٔ «اخلاص» سخن بگوید دربارهٔ «ریا» بحث می‌کند و پیش از آن که دربارهٔ کمالات نفس سخنی به میان آورد از آفات و عیوبِ آن سخن می‌گوید.[۳۴]

استاد عفیفی این نکته را به درستی مورد توجه قرار داده است که حتی نامگذاری این طریق جنبهٔ سلبی دارد زیرا ملامتیّه گرفته شدهٔ از «ملامت» است و ملامت کوشش در راهِ کشتنِ نفس است و این روش با مقصود ایشان که نقدِ مذهب تصوّف و راه و رسمِ صوفیان بوده است تناسب دارد.

استاد عفیفی سپس بحثی کرده است دربارهٔ این که متعلّق این ملامت کیست؟ آیا آن ملامت است که شخص ملامتی خود را هدف آن قرار می‌دهد یا ملامتِ دیگران است

---

۲۸) الملامتیّة و الصوفیّه و اهل الفتوه، تألیف ابوالعلاء عفیفی، دارُ إحیاء الکتب العربیّه، قاهره، ۱۹۴۵/۱۳۶۴

29) Richard Hartmann, "As-Sulamī's Risālat al Malāmatiya".

30) *Der Islam*, 8/1918/157-203. 31) Iganz Goldziher. 32) Cynics.

۳۳) الملامتیه، در باب نظر گلدتسیهر ← العقیدة و الشریعة، ۱۶۷؛ نیز نظر احمد تیمور پاشا که او هم، شاید به تأثّر از نظر گلدتسیهر، همین عقیده را داشته است. الذکرة التیموریة، ۳۷۹-۳۸۰. ۳۴) الملامتیّه، همانجا.

در حق او؟ یا شِقّ ثالثی است و آن ملامت «دنیا» است و خود نتیجه می‌گیرد که دو شِقّ اول با تعاریف و سخنان مشایخ این راه بیشتر تطبیق دارد و شقّ سوم خلاف نظرگاه ایشان است و از ابوحفص حداد سخنی می‌آورد که وی دید که یکی از اصحابِ او به نکوهش دنیا پرداخته است به او گفت: «آنچه را که راهِ تو بود آشکارکردی دیگر با ما منشین!» سپس استاد عفیفی به نقل آراء ابن عربی[۳۵] و صاحب عوارف المعارف[۳۶] دربارهٔ ملامتیّه می‌پردازد و نشان می‌دهد که تصور ابن عربی از ملامتیّه تصوری است گسترده که در آن چشم‌انداز پیامبر هم در بعضی حالات از ارباب ملامت باید به حساب آید[۳۷]. استاد عفیفی سپس به معرفی فشرده‌ای از راه و رسم «فتوّت» می‌پردازد و به این نکته توجه می‌کند که شاخص‌ترین ظهور فتوّت در جهان اسلام در عراق بوده است که هم‌مرزِ با ایران است و در حلقهٔ یاران حسنِ بصری[۳۸] که اورا «سیّد الفتیان» لقب داده‌اند[۳۹] از این منظر که استاد عفیفی نگریسته و دلایلی هم برای تأیید آن وجود دارد، می‌توان پذیرفت که آنچه فتوّت یا آیین جوانمردی در ایران قبل از اسلام وجود داشته، در یکی از تحولات خود با تصوّف تلاقی کرده است. و آن‌جاکه تصوّف با دعوی همراه می‌شود، از ملامت جدایی می‌گیرد و اگر بعضی از قدما دعاوی را از مبانی و اصول تصوّف دیده‌اند چندان به دور نرفته‌اند. وقتی حسین بن منصور حلّاج می‌گوید: «اگر از دعوی خویش (یعنی گفتنِ: اناالحق) و از قول خود دست بازدارم، از بساط فتوّت فروافتاده‌ام».[۴۰] مقصودش همین است و بر فتوتِ ابلیس[۴۱] و فرعون[۴۲] هم، حلّاج از همین چشم‌انداز تأکید می‌کند که از دعوی و قول خود حاضر نشدند برگردند و از زبان ابلیس نقل می‌کند که «اگر آدم را سجده کنم نام فتوّت از من می‌افتد.»[۴۳] و از زبان فرعون نقل می‌کند که «اگر به رسولِ او ایمان بیاورم از منزلت فتوّت فرو می‌افتم.»[۴۴] استاد عفیفی در این‌جا به مقایسهٔ «فتوّت» و «ملامت» می‌پردازد و می‌گوید: هارتمان این پیوند را منکر شده است حال آنکه وی در

---

۳۵) همانجا. ۳۶) مقایسه شود با فصل ۲۰ کتاب حاضر.

۳۷) هجویری نیز چنین سخنی دارد. کشف المحجوب، ۸۵.

۳۸) دربارهٔ او بنگرید به فصل ۲۴، شمارهٔ ۷ کتاب حاضر. ۳۹) الملامتیّه ۲۵.

۴۰) دربارهٔ این سخن ابلیس نیز بنگرید به تمهیدات، عین‌القضات، ۲۴۸.

۴۱) الطواسین، حلّاج، چاپ ماسینیون. ۵۲-۵۱ و نیز تصوّفِ اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا، نیکلسون، ۶۸.

۴۲) دربارهٔ فتوت و ایمان فرعون بنگرید به یادداشت مترجم، در کتاب پیشین، صص ۱۷۰-۱۶۴، نیز ۹۷-۱۹۵.

۴۳) الطواسین، ۵۰، و مقدمهٔ الملامتیّه، ۲۷. ۴۴) همانجا، ۲۷.

پیوند ملامت و تصوّف کوچک‌ترین تردیدی اظهار نکرده است. در مجموع هارتمان ازین نظر نگریسته است که اصحابِ فتوّت مردانی هستند که میان «تقوی» و آگاهی نسبت به «شرف» جمع کرده‌اند، حال آنکه ارباب ملامت به نکوهش و تحقیر نفس می‌پردازند.

استاد عفیفی، در اینجا، به این نکته توجّه می‌دهد که اگر معنی فتوّت را آن فتوّت دوره‌های بعد، فتوّتی که در عصرِ خلیفه الناصر (۵۷۵-۶۲۲) گسترش یافته است، در نظر بگیریم حق با هارتمان است ولی اگر فتوّت را در همان عُرف قدما، و به روایتِ سُلَمی در رساله «الفتوة» او بشناسیم، این تعارض و تمایز از میان برمی‌خیزد.[۴۵] در این‌جا فرصتِ داوری تفصیلی در بابِ رأی استاد عفیفی و استاد هارتمان وجود ندارد و من تصمیم به مداخله در مطالبِ ایشان ندارم و قصدم گزارش فشرده‌ای است از تحقیق استاد عفیفی. امّا چنین به نظر می‌آید که «فتوّت ناصری» در کنارِ فتوّتِ صوفیانه ــ که سُلَمی خطوطِ آن را تصویر می‌کند ــ ظاهراً همیشه وجود داشته است و «فتوّت» صوفیانه را از تصوّف جدا کردن، ظاهراً، نوعی زیرِ ذرّه‌بین بردنِ یکی از وجوهِ تصوّف است و از قدیم گفته‌اند: قسمِ شیء قسیمِ‌شیء نمی‌شود. بر روی هم عقیدهٔ استاد عفیفی این است که میان فتوّت صوفیانه و راه ملامت پیوندهایی وجود دارد و تعارضی میان آن‌ها نیست. استاد عفیفی در این‌جا می‌گوید: «من عقیده دارم که رابطهٔ «فتوّت» (در همان معنیِ منقول از طریق سلمی) با «ملامت» بیشتر است از رابطهٔ ملامت با «تصوّف». حق این است که استاد عفیفی در این‌جا قسمِ شیء را قسیم‌شیء قرار داده است. مثل این است که گفته باشد رابطهٔ ملامت با فلان اصل از اصولِ تصوّف بیشتر است تا با فلانِ اصلِ دیگر. در این‌جا استاد عفیفی استدلالی می‌آورد که بیش از آنکه به نفعِ نظریّهٔ او باشد به زیانِ نظریّهٔ اوست و می‌گوید مهم‌ترین دلیل ما، این که وقتی سُلَمی به تفسیر صفات ملامتیان می‌کوشد، ناب‌ترین صفات فتوّت را یاد می‌کند و ملامتیان نخستین نیز، در فهمی که از ملامت داشته‌اند آن را نوعی فتوّت می‌دیده‌اند و خود را نیز «فتیان و رجال». بر روی هم بحثِ استاد عفیفی نوعی اختلاف در ترمینولوژی است و بستگی دارد به این که از نظرِ هارتمان به «فتوّت» بنگریم یا از چشم‌انداز عفیفی. ظاهراً حق با هارتمان است که مفهوم

۴۵) بنگرید به مقدمهٔ اسرار التوحید، ۱/ صص نود و پنج ـ نود و شش، نظر مصحّح و نظر استاد فروزانفر

فتوّت را در تقابُلِ با تصوّف می‌دیده است نه بخشی از تصوّف.

استاد عفیفی، آنگاه، نظری دارد به شکل‌گیری راه ملامت در نیشابور و از تاریخ تصوّف و زهد در خراسان، در روزگار ابراهیم ادهم، آغاز می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که مذهب ملامتی یکی از گرایش‌های تصوّف اسلامی است و سُلَمی هر چیز را که در جهتِ اندیشهٔ ملامتیگری بوده است ــ از آیهٔ قرآن گرفته تا حدیثِ نبوی و یا اقوال مشایخ دیگر ــ همه را جزء اصولِ ملامتیّه نقل کرده است، و چهل و پنج اصلی که سُلَمی برای «راه ملامت» برشمرده است در حقیقت فروع و شاخه‌هایی است از چند اصل اولیّهٔ اصحابِ ملامت، چیزی که ملامتیان، در آن، بر دیگر اصحاب تصوّف نوعی تقدم دارند.

۱۷) ملامتیّه به روایت سُلَمی

در عشق، ملامتیّ و رسوایی به!
احمد غزالی

مجموعهٔ اطلاعات بازماندهٔ دربارهٔ ملامتیان، در همهٔ کتاب‌های قدما، برابرِ عُشرِ آنچه سُلَمی ازیشان نقل کرده است نمی‌تواند به حساب آید. با این‌همه، رسالهٔ سُلَمی از این جریان عظیمِ روحی اطلاعات چندان دقیقی به ما نمی‌دهد. ما به درستی نمی‌دانیم شمارِ اینان، در فهرستِ کتاب سُلَمی چند تاست؟ او بسیاری از بزرگان را در این کتاب نام می‌برد و چنان می‌نماید که آنان از جملهٔ اصحاب ملامت‌اند امّا جز به ندرت در باب هیچ کدام ازیشان تصریح به ملامتی بودن نمی‌کند.

خطوط اصلی رسالهٔ ملامتیهٔ سُلَمی، در گزارش فشرده‌ای که من برای خود، سال‌ها قبل، تهیه کرده بودم ازین قرار است:

کتاب، با ستایش شگفت‌آورِ سُلَمی ازین دستهٔ اولیاء که «اهل ملامت»اند آغاز می‌شود و تصریح می‌کند که این جمع «کتب مصنَّفه‌ای» ندارند و «حکایات جمع‌آوری شده» ای نیز ازیشان در دست نیست.[۱] آنچه ازیشان می‌توان نقل کرد «شمایل و ریاضت‌ها» است.

سُلَمی اربابِ علوم و احوال را در سه گروه دسته‌بندی می‌کند:

---

۱) الملامتیه، ۸۶.

۱) علمای ظاهر

۲) صوفیّه یا اهل معرفت الله

۳) ملامتیّه که دربارهٔ ایشان می‌گوید: از آنجا که در نهان متحقّق به اُنسِ با حق تعالی هستند حق تعالی از اینکه ایشان را بر خلق آشکار کند غیرت می‌ورزد و این ویژگی ایشان نزدیک است به حالتِ رسول، در زمان معراج. سُلَمی می‌گوید: شیخ و پیشوای این داستان [= جریان ملامت] ابوحفص نیشابوری گفته است «مریدان اهل ملامت» آنان‌اند که «ظواهرشان آشکار است و حقایقشان مستور.»[۲] ولی مریدان اهل تصوّف آنان‌اند که اهل دعوی‌ها و اظهارِ کرامات‌اند و کارشان خنده‌مایه‌ای است از برای هر کس که در سلوک متحقق شده باشد. زیرا اینان دعاوی بسیار دارند و حقایق اندک. سُلَمی درین زمینه سخنی دیگر از ابوحفص نقل می‌کند که ازو دربارهٔ «ملامتیّه» پرسیدند، گفت: اینان قومی‌اند که به یاری خدای، به حفظِ اوقات خود قیام کرده‌اند و در مراعاتِ اسرارِ خویش کوشیده‌اند و بر آنچه از انواعِ قُرب و عبادات ازیشان ظاهر شده است خویشتن را ملامت کرده‌اند و بدی‌های خویش را بر مردم آشکار کرده‌اند و نیکی‌های خود را نهان داشته‌اند و خلق ازین بابت به ملامت ایشان پرداخته است و آنان خود را، بر آنچه از باطنِ خویش می‌دانند، ملامت کرده‌اند این است طریقِ اهل ملامت.[۳]

سُلَمی از شخصی به نام احمد بن احمدِ ملامتی[۴] ــ که هویّت تاریخی او بر ما روشن نیست ولی از معاصران سُلَمی است ــ نقل می‌کند که وی از حمدون دربارهٔ ملامت پرسید و حمدون گفت: ترکِ خویشتن‌آرائی در نظرِ خلق و ترکِ جستجوی رضای ایشان در همه احوال و در تمامیِ کارها و خوی‌ها. و این‌که در برابر آن‌چه از خدای بر تست، به هیچ حال، بیم از ملامت نداشته باشی.

هم‌چنین سُلَمی از عبدالله بن منازل نقل می‌کند که ازو دربارهٔ ملامت جویا شدند، گفت: «ایشان قومی بودند که در نظرِ خلق هیچ نشانه‌ای نداشتند و در اندرون خویش نیز با خدای هیچ دعویی». سُلَمی می‌گوید از یکی از مشایخ ملامتیان درین باره پرسیدند که آغازِ داستان ملامت کجاست؟ گفت: خوار و خفیف کردنِ نَفْس و بازداشتن نَفْس از آرام گرفتن به آن‌چه در آن است. و در آن آسایش اوست و هم بزرگ داشتن خلق است و

---

۲) همانجا، ۸۸. ۳) همانجا، ۸۹.

۴) دربارهٔ هویّتِ تاریخی ابن احمد بن احمد ملامتی به جایی نرسیدم.

حسنِ ظن نسبت بدیشان و بدی‌های ایشان را نیک انگاشتن و تحقیر نَفْس و خوارمایه داشتنِ آن و بدبینی نسبت به آن.

از نوشتهٔ سُلَمی می‌توان به روشنی دریافت که ملامتیان مردمی بوده‌اند اهل زندگی عادی و کار و کسب و پیشه و بازار و با این‌همه دلهای ایشان همیشه با خدای بوده است[۵] تأمّلی در نام و عنوانِ اغلبِ ایشان، نشان می‌دهد که همه اهلِ کار و پیشه‌اند: حجّام و حدّاد و خیّاط و قصّار و قنّاد.[۶] سُلَمی از ابو زکریای سنجی[۷] نقل می‌کند که گفت: احوال امانت‌هایی است نزدِ اهل آن، و چون آشکارا کنند خیانت در امانت کرده‌اند[۸].

سُلَمی از عبدالله حجّام نقل می‌کند که گفت از حمدون قصّار دربارهٔ ترکِ کسب پرسیدم، گفت: پیشه‌ای برگزین. اگر ترا عبدالله حجّام (حجامت‌گر) بخوانند مرا خوش‌تر آید تا این که بگویند «عبدالله عارف یا عبدالله زاهد.»[۹]

اصول مذهب ملامتیّه را سُلَمی در چهل‌وپنج اصل، خلاصه کرده است که فشرده‌ای از خلاصهٔ او بدین قرار است:

۱) آراستنِ ظاهر خویش را به عبادات شرک می‌دانند و آراستنِ باطن خود را به احوال ارتداد.

۲) «سئوال» را بر «فتوح»[۱۰] رُجحان می‌دهند زیرا در سئوال خواریِ نَفْس نهفته است و در فتوح، نوعی عزّت است.

۳) گزاردنِ حقوقِ دیگران و ترکِ تقاضای حقِ خویش.

۴) دوست دارند که هر چیز ازیشان به جهد ستانده شود.

۵) برآنند که غفلت مایهٔ نظرکردن خلق درکارها و حال‌های ایشان است و اگر امانی از حق بیابند، خوار و اندک خواهند شمرد احوال را.

---

۵) الملامتیه، ۹۱.

۶) دربارهٔ ارتباط صوفیهٔ عهدِ نخستین با صنف‌های اجتماعی و پیشه‌وران، باید به پژوهش جداگانه پرداخته شود. در حدِّ طرح مسئله و بانگاهی نه چندان ژرف، بنگرید به تصوّف و ادبیّات تصوّف، برتلس، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶، صص ۴۹-۴۷.

۷) در باب ابوزکریای سنجی عجالتاً مرجعی نیافتم.

۸) الملامتیه، ۹۳.

۹) همانجا، ۹۴.

۱۰) «سؤال» همان «دریوزه» است که درویش از خانقاه به درآید و در کوچه‌ها و بازارها به گدایی از مردمان چیزی برای گذرانِ اصحاب خانقاه بخواهد، ولی فتوح، هدیه‌ای است که مریدان یا مؤمنان، خود به خانقاه آورند و هدیهٔ درویشان کنند. دربارهٔ این که آیا در چه شرایطی دریوزه، رواست، آراء اصحاب خانقاه متفاوت بوده است. مراجعه شود به صفوة التصوف، ابن‌القیسرانی، ۹۳؛ تلبیس ابلیس، ۲۸۲؛ اوراد الأحباب، ۲۷۴ و ۱۶۲.

۶) هر که با ایشان جفا کند به بُردباری با آن مقابله کنند.

۷) در همه احوال نَفْس را متهّم دارند، چه طاعت کند و چه عصیان ورزد.

۸) آنچه از احوالِ «روح» بر «سِرّ» آشکار شود ریائی در «سرّ»[۱۱] است و آنچه از احوال «سِرّ» بر «قلب»[۱۲] آشکار شود شِرکی است از برای «سِرّ» و آنچه از قلب بر نَفْس آشکار شود «هَباءً منثورا» شود

۹) ملامتیان چهارگونه ذکر قائل‌اند: ذکر به «زبان» و ذکری به «قلب» و ذکری به «سِرّ» و ذکری به «روح». آنگاه که ذکرِ روح تحقق یابد «سِرّ» و «قلب» خاموش مانند و این ذکر مشاهده است و آنگاه که ذکر «سرّ» تحقق یابد قلب و روح از ذکر خاموشی گزینند و این ذکر هیبت است و چون ذکرِ قلب تحقّق یابد زبان از یاد فروماند و آن ذکرِ نعمت‌ها و آلاءِ حق است و چون قلب از ذکر غفلت ورزد، آنگاه زبان روی به ذکر می‌آورد و این ذکرِ عادت است.[۱۳]

۱۰) با لذّت بُردن از طاعات مخالف‌اند و آن را زَهری کُشَنده می‌دانند.

۱۱) آنچه را از خدای بریشان است بزرگ می‌شمارند و آنچه از طاعات و موافقات دارند، خوار و ناچیز.

۱۲) از جمله چیزهایی که به اصولِ ملامتیان نزدیک است سخنی است که از سهل بن عبدالله[۱۴] نقل کرده‌اند که گفت: مؤمن را نَفْسی باقی نمانده است. گفتند کجا رفته است؟ گفت: در تجارتِ «انَّ الله اِشْتَریٰ من المؤمنین اَنفُسهم ۱۱۱/۹»

۱۳) از جمله اصول ایشان سخنی است که از ابوعلی جُرجانی[۱۵] نقل شده است که

---

۱۱) «روح» و «سِرّ» و «قلب» از مفاهیم قرآنی است (۸۵/۱۷ و ۷/۲۰ و ۳۷/۵۰) و در زبان ارباب سلوک دارای معانی مختلف. مراجعه شود به مرموزات اسدی، بندهای ۴۵ و ۴۶ و تعلیقات همان کتاب، ۲۰۰؛ نیز تحفة البررة، مجدالدین بغدادی، نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، شمارهٔ ۹۲.

۱۲) ظاهراً از قدیم‌ترین مواردی است که در قرن چهارم دربارهٔ طبقه‌بندی انواع ذکر سخن به میان آمده است. نیز ادب السلوک، چاپ بیرند راتکه، که مؤلفِ آن تا کنون شناخته نشده است. به فهرست مصحح و صص ۳۰-۲۹.

۱۳) الملامتیه، ۱۰۴.

۱۴) سهل بن عبدالله تستری (متوفی ۲۷۳ یا ۲۸۳) از مردم شوشتر (تُسْتَر) یکی از بزرگترین عارفان جهان اسلام. دربارهٔ او رجوع شود به طبقات الصوفیه، سُلَمی، ۲۱۱-۲۰۶؛ حلیة الأولیاء، ۲۱۲/۱۰-۱۸۹ و نیز وفیات الاعیان ۳۰/۲-۴۲۹.

۱۵) ابوعلی جرجانی، ظاهراً تصحیفِ ابوعلی جوزجانی است، استاد ابوالعلاء عفیفی در حاشیه به این نکته توجه داده است و ظاهراً حق با اوست در میان مشایخ تصوّف از نوع کسانی که سُلَمی ازیشان به نقل اقوال ←

حُسنِ ظنّ به خداوند، نهایت معرفت است و بدبینی نسبت به نفس اصل آن معرفت.

۱۴) اصل دیگر، ادب‌پذیر شدن به پیشوائیِ یکی از ائمهٔ قوم است و در واقعاتِ روحی بدو مراجعه کردن.

۱۵) اصل دیگر این که هر عمل و طاعت خویش را که چشم بر آن داشته باشی و آن‌را نیک شماری، باطل است.

۱۶) تقصیرِ خویش و عذرِ خلق را در آنچه هستند، دیدن.

۱۷) از رهگذرِ حُسنِ مشاهده، دل را پیوسته با خدای داشتن.

۱۸) بنیادِ بندگی خدای بر دو چیز است: خویش را به‌درستی نیازمندِ حق دیدن ــ و این از احوالِ دروتی است ــ و به نیکی از رسول‌ص پیروی کردن و این چیزی است که نَفْس را در آن نَفَس و راحتی نیست.

۱۹) باید که آدمی همواره خصْمِ خویش باشد و در هیچ حالی از احوال از خود خرسند نباشد.

۲۰) دیدنِ اعمال و بدان غِرّه شدن، از قلّتِ عقل است.

۲۱) ترکِ سخن گفتن در علم[16] و ترک مباهات بدان.

۲۲) اگر سماع در کسی کارگر افتد، هیبتِ سماع او را از حرکت و صیحه زدن بازمی‌دارد.

۲۳) فقر، سِرّی از اسرارِ الاهی است[17] اگر فقر را آشکارا کند از حَدِ امانت پای بیرون نهاده است.

۲۴) ملامتی نباید جامه‌ای ویژهٔ خویش برگزیند و نباید از خلق به جامه ممتاز باشد باید با مردم همان‌گونه باشد که مردم هستند ولی به اصلاحِ درون بکوشد.

۲۵) نباید به عیوب مردم بپردازد تا از عیوبِ خویش غافل شود.

← پرداخته، ابوعلی جُرجانی، دیده نشده است. دربارهٔ ابوعلی جوزجانی مراجعه شود به طبقات الصوفیه سُلَمی ۲۴۶؛ و کشف المحجوب، هجویری، ۲۲۵، ۳۳۴.

۱۶) «علم» به معنی علم حدیث است ← حاشیهٔ شمارهٔ۶ فصل ۲۰.

۱۷) مقایسه شود با این حکایت: «روزی کسی در مجلس شیخ ما [ابوسعید] برخاسته بود و از مردمان چیزی می‌خواست و می‌گفت: «من مردی فقیرم.» شیخ ما گفت: چنین نباید گفت. باید گفت: من مردی گدا ام. برای آن‌که فقر سرّی است از سرّهای حق اسرار التوحید، ۲۶۹/۱، که شبیه آن را قُشَیْری از ابوعلی دقاق و مجلس او نقل کرده است الرسالة القُشَیْریّة، ۱۳۴، و سُلَمی خود در تفسیر حقایق، ۲۶۹، به صورتی دیگر از جنید آن را نقل می‌کند.

۲۶) باید که عطای خویش را نادیده انگارد زیرا آن‌چه او عطا کرده است از نزدِ خداست و حق به مستحق رسیده است.

۲۷) ناشناساترین بنده نسبت به پروردگار، بنده‌ای است که پندارد کار و طاعتِ او، موجب عطای الاهی شده است.

۲۸) نباید که عیبِ برا در خویش بیند مگر آنکه خود عیبناک باشد.

۲۹) جز از برای درماندگان، دعا نکند و درمانده از دید ایشان کسی است که از برای خود هیچ وجه و متاع و مقامی نزدِ خدای و خلق نمی‌یابد.

۳۰) غفلت، رفق و مدارایی است از جانب حق برای آن کس که اوقات خویش را در مجاهده صرف کرده است.

۳۱) چاره‌گری از نشانه‌های شقاوت است و سعادتمندترین مردم کسی است که خدای ناتوانیِ او را در چاره‌گری بدو نموده است.[۱۸]

۳۲) ملامتیان دوست ندارند کس خدمت ایشان کند یا مورد تعظیم و بزرگ‌داشت قرار گیرند و مورد توجه باشند.

۳۳) در مورد فراست و خواندنِ افکار و اشراف بر ضمایر، عقیده دارند که آدمی باید از شّرِ فراستِ خویش بپرهیزد و مؤمن فراستی از برای خود دعوی نمی‌کند.[۱۹]

۳۴) ابنِ منازل[۲۰] از ابوصالح حمدون قصّار روایت کرد که مؤمن باید برای یاران خود در شب به منزلهٔ چراغ باشد و در روز عصای ایشان.

۳۵) هر که علمش بیش عملش کم و هر که عملش بیشتر علمش کم، یعنی هر که علمش افزون باشد عملِ بسیار را کم می‌بیند و هر که علمش اندک است عمل قلیل را کثیر می‌بیند.

---

۱۸) مقایسه شود با اسرار التوحید، ۳۰۹/۱، و گفتار بوسعید.

۱۹) ظاهراً ناظر است به سخن مشهورِ «اتّقوا فراسة المؤمن...» که در مجامیع حدیث نیز دیده می‌شود. ← الجامع الصغیر، ۹/۱، و حلیة الأولیاء، ۹۴/۴.

۲۰) عبدالله بن محمّد بن منازل، یکی از بزرگترین مشایخ تصوّف ایران و اسلام و از چهره‌های برجستهٔ ارباب ملامت؛ دربارهٔ او مراجعه شود به تاریخ نیشابور، الحاکم، شمارهٔ ۱۴۶۱، که مطلبی از زندگی او و شیوهٔ رفتارش نقل کرده که در اسناد دیگر زندگی او دیده نمی‌شود. حتی ذهبی نیز در تاریخ الاسلام، ۶۴۷/۷، که مطالب حاکم را نقل کرده است به نقل آن مطالب نپرداخته و شاید نسخهٔ مورد استفادهٔ او یکی از تلخیص‌های تاریخ نیشابور الحاکم بوده است.

۳۶) باید که شنیداری گوش بر مشاهدهٔ چشم غالب نگردد: یعنی آنچه دربارهٔ خویش می‌شنود نباید مانع از مشاهدهٔ آفاتِ نَفْسِ او گردد.

۳۷) در دقایقِ علوم و اشارات نباید سخن گفت و نباید در آنها وارد شد در همان حدّ امر و نهی باید ایستاد.

۳۸) در توکل، عقیده دارند که باید بدانیم جز خدا ناظری نیست و روزی را جز او دهنده‌ای نه و از برای عمل تو شاهدی جز او نیست.

۳۹) آیات و کرامات را باید نهان داشت و به چشم استدراج[۲۱] و دوری از راهِ حق باید در آنها نگریست.

۴۰) باید به هنگام سماع و ذکر و دانستن و جز آن، از گریستن بازایستاد و ملازم کَمَد (= اندوه) بود.

۴۱) باید که به روزِ مرگ، سرای تو واعظِ تو باشد یعنی فقرِ خویش را نهان داری و چون مُردی فقرت آشکارا شود پس بدین‌گونه مرگ تو، راحتی از برای گذشتگان و موعظه‌ای از برای باقی‌ماندگان خواهدبود.

۴۲) به هیچ آفریده‌ای نباید روی آورد و از هیچ کس یاری نباید خواست که یاری خواستن مخلوق از مخلوق همچون یاری خواستن زندانی از زندانی دیگر است.[۲۲]

۴۳) ملامتیان چون اجابتِ دعای خویش را بنگرند، در هراس آیند و اندوهگین شوند و گویند: این مکر است و استدراج.[۲۲]

۴۴) پذیرفتن روزی اگر همراه با خواریِ نفس باشد و ردکردنِ آن اگر همراه با عزّت و بزرگداشت باشد.

۴۵) از مالِ خویش باید برادرِ خویش را یاری داد و در مالِ او هرگز طمع نباید کرد و

---

۲۱) استدراج، تعبیر قرآنی است ۱۸۲/۷ به معنیِ اندکْ اندک گرفتن و به آهستگی گرفتن و سرانجام دادن است و در اصطلاح، به تدریج به سوی عقاب و عذاب بُردن (تعریفات جرجانی، ۲۲). اصل سخن و نوعی تمثیل از گفتار حمدونِ قصّار گرفته شده که گفته است تعلّق الخلق بالخَلق کتعلق المسجون بالمسجون: فریاد خواستن مخلوق بر درگاه مخلوق، همچون فریاد خواستن زندانی از زندانیِ دیگر است (تفسیر حقایق، ۲۲۲ه). مقایسه شود با مجموعهٔ رسائل ابن‌تیمیّه، ۴۸۵/۱.

۲۲) مکر و استدراج برای مفهوم استدراج به حاشیهٔ شمارهٔ ۲۱ همین فصل مراجعه شود و «مکر» نیز تعبیر قرآنی است و مترجمان کُهنِ قرآن کریم آن را به صورت «پاداش بدی دادن» و «دستان کردن» و «سگالیدن» و «ناگاه گرفتن» ترجمه کرده‌اند.

در کار او انصاف باید داد و ازو انصاف نباید خواست[۲۳] و پیروِ او باید بود و ازو نباید خواست که پیرو تو باشد. جفای او را تحمل باید کرد و بر او جفا نباید کرد.

سُلَمی در پایان رساله می‌گوید از جامع‌ترین سخنان در اصولِ اصحاب ملامت این سخن است که از قنّاد[۲۴] پرسیدند [طریق] «ملامتیّه چیست و سخن ایشان کدام است؟» و او گفت: «ملامتیان را هیچ علم مرسوم و مکتوبی نیست.» امّا ایشان را شیخی بود به نام حمدون قصّار که گفت: ملامتی آن است که از درون هیچ دعویی ندارد و از برون اهلِ هیچ تظاهری و تصنّعی و خودنماییی نیست و دلش از آنچه میانِ او و خداست آگاهی ندارد تا چه رسد به دیگران. این سخن را در بغداد نزدِ شیخ ابوالحسنِ حُصری[۲۵] نقل کردند، گفت: اگر روا بودی که درین روزگار پیغمبری باشد، بی گمان از میانِ اینان بود.

---

۲۳) ظاهراً این اندیشه در فتوّت و عیّاری یکی از مسائل مرکزی بوده است و پیشینهٔ آن به روزگارِ ساسانی می‌رسد که به گفتهٔ نجم‌الدین دایه، یونان دستور، (شخصیتی افسانه‌ای و یا تاریخی) در پاسخ پرسش انوشیروان گفته است: یا داد دهَد و داد نخواهد و این فضلی است یا داد دهد و داد بخواهد و این عدل است و یا داد ندهد و داد بخواهد و این درجهٔ جور است (مرموزاتِ اسدی، ۱۳۸؛ نصیحة الملوک، چاپ استاد همایی، ۱۲.

۲۴) قنّاد ابوالحسن علی بن عبدالرحیم واسطیِ قنّاد صوفی، از معاصران حلّاج است و از او سخنانی نقل کرده است (الانساب، سمعانی، 462a).

۲۵) ابوالحسنِ حُصْری (متوفی ۳۷۱). نام او علی بن ابراهیم است از مشایخ بغداد و از اصحاب شبلی. دربارهٔ او مراجعه شود به سیرت ابن‌خفیف، ۲۵۱؛ طبقات الصوفیه، سُلَمی، ۹۳-۴۸۹؛ کشف المحجوب، ۲۰۱.

۱۸) راهِ ملامت به روایتِ خرکوشی

کمالِ عشق، ملامت است و ملامت سه روی دارد:
یک رویْ در خلق و یک رویْ در عاشق و یک رویْ در معشوق.
احمد غزالی

در کنارِ سُلَمی و هم‌زمانِ با او، هم‌شهری نامدارش ابوسعد عبدالملک بن محمّد خرکوشی نیشابوری[۱] (متوفّی ۴۰۷) اطلاعاتی دربارهٔ ملامتیان عرضه‌می‌دارد که در تکمیل حرف‌های سُلَمی جایگاه بسیار ارجمندی دارد. خرکوشی در کتاب ارزشمندِ خود، تهذیبُ الأسرار[۲] بابی پرداخته است با عنوان: «در یادکرد ملامتیان و صفات ایشان و شعار ایشان و فرق میان ایشان با صوفیّه در گفتار و کردار و احوال و آن‌چه دربارهٔ ایشان گفته شده است.»

نخستین نکته‌ای که در گفتارِ خرکوشی دارای اهمیّت است این است که می‌گوید: پیش ازین ما در معانی تصوّف سخن گفتیم و به اوصافِ اهلِ آن پرداختیم و آن راه و رسم عراقیان است. امّا اهل خراسان در راهِ ملامت گام می‌زنند و ملامتیان را در روزگار پیشین «محزونان»[۳] می‌خوانده‌اند و «اصل»[۴] ایشان این‌است که در راه خدای از سرزنش هیچ

---

۱) دربارهٔ او بنگرید به تاریخ نیشابور، شمارهٔ ۲۱۱۱؛ السیاق، شمارهٔ ۱۰۷۵؛ العبر، ۹۶/۳؛ نیز مقالهٔ شادروان دکتر احمد طاهری عراقی در یادگار طاهر، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۲، صص ۳۰-۵۷.

۲) تهذیبُ الأسرار، عبدالملک بن محمّد الخرکوشی، تحقیق بسّام محمّد بارود، ابوظبی، المجمع الثقافی، ۱۹۹۹.

۳) عین عبارت خرکوشی این است: «و قد کانتِ الملامتیّة یُسَمُّون المحزونین فی سالفِ الدهر» نه معنیِ دقیق و

سرزنشگری بیم ندارند از همین روی به آرایش ظاهر خویش از برای مردمان نمی‌پردازند بلکه از خدای چنان می‌خواهند که اسرار (درونِ) ایشان را، از برای ایشان، بیاراید. و از عبدالله بن مبارک[۵] چنین حکایت شده است که گفته است: «اصلِ» ملامتی این است که هیچ خیری را آشکار نکند و هیچ شرّی را پنهان‌ندارد. و از ابوحفصِ [حدّاد] روایت شده است که گفته است: «اهلِ ملامت آن قوم‌اند که قبایحِ اعمال خویش را بر خلق آشکارکنند و محاسنِ کارهای خود را نهان‌دارند بدین‌گونه مردمان ایشان بر ظاهرِ کارشان سرزنش کنند و ایشان خود نَفس خویش را، بدان چه از درون خویش می‌دانند، سرزنش می‌کنند. پس خدای ایشان را کشفِ اسرار و آگاهی از غیب‌ها و درستیِ فراست در میان خلق کرامت کند. از حمدون قصّار دربارهٔ ملامت پرسیدند، گفت: ملامت «خوفِ قَدَریان است و رجای مُرجیان»[۶] و از عبدالله بن مبارک[۷] پرسیدند که آیا مردِ ملامتی را هرگز دعویی هست؟ گفت: آیا چیزی دارد که دعوی تواندکرد؟ و هم او گفت: ملامتی را در باطن خویش دعویی نیست و در ظاهرش تصنّع و مراآت نه، رازی که او را با خدای است، چنان است که سینه‌اش از آن خبرندارد تاچه رسد به مردمان. از بعضی ازیشان دربارهٔ راهِ ملامت جویاشدند، گفت: «ملامت اظهارِ مقام فرق است درعین تحقّق به عینُ‌الجمع با حق تعالی.» و از بعضی دیگر دربارهٔ ملامت پرسیده شد، چنین پاسخ داد که ملامتی آن است که در ظاهرش ریانباشد و در باطنش دعوی. نه او را با کسی الفت‌است و نه کس را با او. او را به هیچ چیز آرامش نیست و هیچ چیز را با او. روزی از حمدون

← پیشینهٔ تاریخی کلمهٔ «محزونین» (اندوهگنان) دانسته است و نه حدودِ زمانیِ «سالف الدهر» (= روزگارِ گذشته). یک نکته به ذهن می‌رسد که «محزونین» تصحیفِ «مخزونین» باشد یعنی آن‌ها که حق تعالی از ازل (سالف الدهر) ایشان را به گونهٔ گنجی از نظر دیگران نهفته است و مخزون کرده است.

۴) «اصل» درین گونه موارد به معنی پایهٔ تعلیمات و بنیادِ آموزش‌ها و اساس کار است. مراجعه شود به تعلیقات اسرار التوحید، ۶۰۶/۲.

۵) کدام عبدالله بن مبارک مقصود است؟ اگر عبدالله بن مبارکِ مروزی (۱۱۸-۱۸۱) منظور باشد، پیشینهٔ اصحاب ملامت را به روزگاری دور می‌کشاند و به اواسطِ قرنِ دوم و اگر عبدالله بن مبارک دینوری (متوفی ۳۰۸) منظور باشد، چنین سخنانی ازو و عصر او بسیار طبیعی می‌نماید. دربارهٔ این دو تن مراجعه شود به تاریخ الأدب العربی، کارل بروکلمان، الجزء الرابع، ۱۳ و تاریخ التراث العربی، فؤاد سزگین، ۱۵۷/۱؛ نیز «چهرهٔ دیگر محمّد بن کرام» در ارج‌نامهٔ ایرج، ۸۳ حاشیه. جستجوی عناصر ملامت در زندگی زُهّادِ اوّلیه چندان هم بعید نیست. برتلس معتقد است که دو تعلیمات فُضَیلِ عیاض (۱۰۵-۱۸۷) نطفهٔ نظریاتِ ملامتیّه نهفته است (تصوّف و ادبیّاتِ تصوّف، ی.ا. برتلس، ترجمهٔ سروس ایزدی، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۶، صص ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۰ و ۳۰۶).

۶) مراجعه شود به یادداشت ۶ فصل ۱۵.

۷) به یادداشت شمارهٔ ۵ همین فصل رجوع شود.

قصّار دربارهٔ اصل ملامت پرسیدند، گفت: ترکِ آرایش حال در نظرِ خلق و ترکِ طلبِ رضای ایشان در اخلاق و رفتار، و این که ترا، در راه خدای عزّوَجَلّ، سرزنش هیچ سرزنشگری نگیرد. ابوالحسنِ حصری[۸]، چون صفاتِ اهل ملامت را شنید فریاد برآورد که: «اگر درین روزگار پیامبری می‌بود، بی‌گمان از میان ایشان بود.» دربارهٔ اصل ملامت ازو پرسیدند[۹]، گفت: «ترکِ شهوت و جدایی از خلق در احوال.» از عبدالله خیّاط[۱۰] دربارهٔ اصل ملامت پرسیدند، گفت: آن است که میانِ ملامتِ خلق او را و ملامتِ او خویشتن را تفاوتی نبیند و درین‌کار حال و وقتِ او دگرگونی نپذیرد. و هر که بر خلاف این باشد هنوز گرفتارِ رعونتِ طبع است و به پایگاه قوم نرسیده است.

ابوسعدِ واعظ [خرکوشی] رضی‌الله عنه گوید: از جمله فرق‌هایی که میان ملامتیان و صوفیان است، این است که اصولِ راه ملامت بر «علم» استواراست و اصولِ صوفیّه بر «حال». ملامتیان تشویق و ترغیب به «کسب» می‌کنند و صوفیان به ترکِ کسب و رها کردنِ آن. ملامتیان شهرت جُستن از راه لباس و آشکارکردن مرقعه‌ها را مکروه‌می‌دارند و صوفیان را بدان میل‌است. ملامتیان منکرانِ رقص و سماع‌اند و از صیحه زدن و تواجُد ــ آن‌گونه که در میانِ صوفیان یافته‌می‌شود ــ برکنارند. از بعضی از اصحاب ملامت پرسیدند که چرا شما در مجالس سماع حاضرنمی‌شوید؟ گفت: ما را ترکِ مجالس سماع از سرِ کراهت و یا از سرِ انکارِ آن حال نیست، امّا از آن بیم داریم که حالاتی از ما آشکار شود که در نهفتن آن می‌کوشیم و این کار نزدِ ما دشوار و سخت‌است. قتاده[۱۱] از اَنَس[۱۲] روایت کرده است که رسول‌ص وعظ می‌کرد، یکی از گوشهٔ مسجد صَعْقه‌ای (فریادی) کشید. رسول‌ص فرمود کیست این‌کسی که دینِ ما را، برما، مَشُوب می‌کند؟ اگر او راست‌گوی‌است، بدین‌گونه خود را مشهورمی‌کند و اگر دروغ‌گوی‌است باداکه خدای او

---

۸) ابوالحسنِ حُصْری، یعنی علی بن ابراهیم، از مردم بصره و ساکن بغداد، متوفی ۳۱۷. وی از اصحابِ شبلی بوده است. نوشته‌اند که در آغاز بر مذهب ابوحنیفه بود و سپس به مذهب شافعی گرایید. دربارهٔ او مراجعه شود به طبقات الصوفیه، سُلَمی، ۹۳-۴۸۹؛ تذکرة الاولیاء، ۳۸۸/۲؛ طبقات الصوفیه، انصاری، ۵۲۹؛ کشف المحجوب، هجویری، ۲۰۱؛ تعلیقات اسرار التوحید، ۶۹۷/۲. ۹) به یادداشت شمارهٔ ۴ همین فصل بنگرید.

۱۰) عبدالله خیّاط. دربارهٔ او بنگرید به تاریخ نیشابور، شمارهٔ ۲۰۳۵؛ و الأنساب، ۲۱۴a.

۱۱) قتادة بن نعمان، از صحابهٔ رسول‌ص (متوفی ۲۳) تاریخ الاسلام، ذهبی، ۱۳۷/۲.

۱۲) انس بن مالک خادم رسول‌ص و آخرین تن از صحابهٔ او به لحاظِ عمر و زندگی، متوفی ۲۹۱. بنگرید به تاریخ الاسلام، ذهبی، ۶۲/۲-۱۰۵۷.

را نابود کنادا[۱۳]

ابوسعد واعظ [خرکوشی] گوید و از شعار ملامتیان یکی هم ترکِ دعاوی‌است و اشتغال به تحقیقِ معانی. از بعضی از ایشان پرسیدند که چیست شما راکه دعاوی خود را آشکارنمی‌کنید؟ گفت: «دعوی به‌جز رعونت نفس چه باشد؟» و از جمله شعارهای ملامتیان پرداختن به عیوبِ نَفْس خویش است به جای پرداختن به عیوبِ دیگران. از یکی ازیشان پرسیدند که زیان‌آورتر چیزی مر اهلِ ملامت را کدام‌است؟ گفت: عیوبِ خویش کمتردیدن واز خویشتنِ خویش و آن‌چه در آنند خرسند زیستن. و هم از شعارهای ارباب ملامت است آشکارنکردن احوالی که میان ایشان و خدای تعالی وجوددارد و از خلق نهان داشتنِ آن. آورده‌اند که ابوحفص [حدّاد] یکی از یاران خویش را دید که به نکوهش دنیا و اهل آن می‌پرداخت. بدو گفت: «از این پس با ما منشین که تو به آشکارکردنِ چیزی پرداختی که راهِ تو در نهفتن آن بود.» از بعضی ازیشان، دربارهٔ احوالِ اهل ملامت پرسیدند، گفت: ایشان آن قوم اند که خدای تعالی عهده‌دارِ حفظِ اسرار ایشان‌است و پردهٔ ظاهر را بر ایشان و بر سَرایرِ ایشان گسترده است. ایشان با خلق‌اند آن‌جا که خلق است در بازارها و کسب‌ها، و با خدای‌اند آن‌جا که حقیقت و دوستداری است. باطنِ ایشان ظاهر ایشان را سرزنش می‌کند که با خلق آمیخته‌اند و به رسم عوام با ایشان‌اند و ظاهر ایشان باطن ایشان را سرزنش‌می‌کند که در جوارِ حق آرامش یافته است و غفلت از آن‌چه در معاشرتِ اضداد، ظاهراست. و این از احوالِ آئمّه است. از یکی ازیشان دربارهٔ اهل ملامت و اصلِ این امر، پرسیدند گفت: خوی نیکو ورزیدن با مردمان و با حق بودن در نهان. و از شعار ایشان است فراموش کردن طاعت از پس فراغت از آن، چراکه یادْکردِ آن موجب عُجب است و عُجْب اعمال را تباه می‌کند. از پیامبر روایت کرده‌اند که گفت: «عُجْب نیکی‌ها را بدان‌گونه می‌خورد که آتش هیمه را» و از بعضی مشایخِ ایشان حکایت کرده‌اند که گفته است: آن‌چه از کارهای تو مقبول حق است و به آسمان می‌رود آنست[۱۴] که از تو نهان‌است و آن‌چه ترا در نظرآید مردوداست و

۱۳) چنین حدیثی در مجامیع حدیث قدیم، ظاهراً، وجود ندارد. بنگرید به حاشیهٔ تهذیب الأسرار، ۴۱.

۱۴) اصل عبارت متن چاپی این است: «المقبول من اعمالك موقوع مغيّب عنك و المردود ما اتّصلت به رؤيتك فلم يرفع و لم يَغِب عنك.» ما به قرینهٔ مقام موقوع را به مرفوع اصلاح کردیم و ترجمه بر اساس آن تصحیح است.

ازآن روی از تو غایب نگشته است.[۱۵]

در ذیل سخنان خرکوشی یادآوری چند نکته ضروری به‌نظرمی‌رسد:

۱) این‌که او نیز تصوّف را از ملامت جدامی‌کند و ملامت را شیوهٔ اهل خراسان می‌داند و تصوّف را شیوهٔ اهل عراق.

۲) این که در روزگار پیشین، اهل ملامت را محزونین یا مخزونین نامیده‌اند. چنین نام‌گذاریی در باب ایشان، ظاهراً، در جای دیگر نیامده است.

۳) نقل سخنانی از عبدالله بن مبارک دربارهٔ ایشان، اگر حمل بر شهرت ابن مبارکِ مروزی (۱۱۸ ـ ۱۸۱) شود بسیار شگفت‌آور خواهدبود. و نشان این خواهدبود که در نیمه‌های قرن دوم اینان جمعی شناخته شده‌بوده‌اند.

۴) این‌که خرکوشی مرزِ میانِ اصحاب ملامت و اصحاب تصوّف را درین می‌داند که ملامتیان اصولشان را بر «علم» پایه‌گذاری کرده‌اند و صوفیّه بر «حال». معنیِ علم درین جا دانسته‌نیست. اگر احتیاط شود باید در معنی «علم دین» تلّقی شود. تمایز دیگری که خرکوشی میان تصوّف و ملامت قائل می‌شود در این است که ملامتیان اهلِ کار و کسب بوده‌اند و صوفیّه اهل کناره‌گیری از آن. تمایز دیگر در پوشاک ایشان است که به گفتهٔ خرکوشی صوفیان اهل تشخّص درجامه و آشکارکردن مرقعّات خود بوده‌اند ولی ملامتیان، شهرتِ از راهِ جامه را نمی‌پسندیده‌اند. همچنین ملامتیان به سماع و تواجُد روی خوشی نشان نمی‌داده‌اند بر خلاف صوفیّه.

۱۵) تهذیب الاسرار، ۳۹-۴۲.

۱۹) قلمرو جغرافیائی مکتبِ ملامت

ملامتیان، عروسِ احوال را
در پردهٔ ملامت
از اهـلِ سلامت بپوشند.
روزبهان

سُلَمی در اواخر قرن چهارم از ملامتیان به عنوان کسانی یادمی‌کند که هیچ اثری ازیشان باقی نیست جز خاطره‌ای و مجموعه‌ای نام از بزرگان ایشان که در قرن سوم بـوده‌انـد. بنابراین جغرافیای واقعیِ ملامتیان را باید در همان خراسان قـرنِ سـوم و بـیشتر نـاحیهٔ نیشابور جستجو کرد. درست است که در منطقهٔ هرات، انصاری هروی، از چشتیان و پیروان احمد چشتی به عنوان اصحاب ملامت یادمی‌کند[۱] و روشن است که اینان بعدها به هند رفته‌اند و طریقهٔ چشتیه در هند تحولاّت بسیار به خود دیده و در آب و هوای آن سرزمین رنگ‌های گوناگون به خود گرفته است[۲] امّا اطلاق کلمهٔ مـلامتی بـر چشـتیان، به‌ویژه چشتیان هند، قدری دور از اصطلاح و دور از حقیقت تاریخی راه ملامت خواهد بود.

بهتر آن‌است که ملامتیان واقعیِ تاریخ را در محدودهٔ هـمان یـاران ابـوحفص حـدّاد

---

۱) مقامات شیخ الإسلام (خواجه عبدالله انصاری)، اثر عبدالرحمٰن جامی، تحشیه و تعلیقِ علی‌اصغر بشیر، کابل، بیهقی کتاب، ۱۳۵۵، ص ۱۹.

۲) دربارهٔ چشتیان بنگرید به: "Čishtiyya" by K.A. Nizami, in *EI*^{2}, vol.2, pp. 51-57.

نیشابوری بشناسیم و مصادیق دیگری را که در مناطق دیگر و در ادوار دیگر یافته است وابسته به راه و رسم ملامت بدانیم یا «ملامتی گونه» زیرا همواره، در طول تاریخ، بوده‌اند عارفانی که شیوهٔ زندگی ایشان مشابهتی با ارباب ملامت داشته است و گاه مورخین بر چنین کسانی عنوان ملامتی هم اطلاق کرده‌اند. امّا تصریح ابوسعد خرکوشی که تصوّف، راهِ اهل عراق است و ملامت شیوهٔ اهل خراسان[۳] و مجموعهٔ آن‌چه از چهره‌های برجَسته و مُسلّمِ ملامتی می‌شناسیم و همه خراسانی و بیشتر نیشابوری‌اند، این اندیشه را نیرومی‌بخشد.

با این‌همه درین یادداشت به بعضی از کسانی می‌پردازیم که در تاریخ عنوان ملامتی به خود گرفته‌اند و بیرون از جغرافیای طبیعی ملامت می‌زیسته‌اند و نیز در دوره‌هایی بسی دورتر از عصری که سُلَمی به آن اشارت دارد:

در قرن ششم، ابوزیدِ خراسانیِ صوفی را، صاحبِ تاریخ اِرْبِل به عنوان ملامتی می‌خواند و می‌گوید: ابوزید خراسانی صوفی پیری بود با شأنی شگرف و احوالی غریب و تصرّفاتی شگفتی‌آور با این‌که اهل سلامت بود راه ملامت پیشه‌کرده‌بود. در شام می‌زیست و هم در آن‌جا درگذشت. جز از راهِ دریوزه نمی‌خورد[۴]. و پیوسته قوّالانِ خوش‌آواز در خدمتِ او بودند و جامگی[۵] ایشان را می‌پرداخت تا از این رهگذر مایهٔ ترویحِ قلوبِ[۶] اصحاب او باشند. یکی از اهالیِ اِربل گفت: این شیخ ابوزید در «مشهدِ کف»[۷] فرود آمده بود و قوّالی با دف و شبّابه نزدِ وی قوّالی می‌کرد و شیخ ابوزید و یاران

---

۳) تهذیب الأسرار، خرکوشی، ۳۹-۴۲.

۴) تاریخ اربل، شرف‌الدین ابوالبرکات مبارک بن احمد اربلی، معروف به ابن‌المستوفی (متوفی ۶۳۷) چاپ سامی بن السید خماس الصقار، بغداد، دارالرشید للنشر، ۱۹۸۰، ص ۲۶۵.

۵) جامگی، در اصل به معنیِ مخارجِ لباسِ کارگزاران و خدمه است ولی بعدها به معنیِ مطلق وظیفه به کار رفته است.

۶) ترویحِ قلوب، اشاره دارد به سخنی معروف که بعضی آن را حدیث پنداشته‌اند «رَوِّحوا القلوبَ تَعِ/ تعی الذکر» یعنی «آسایش بخشید دل‌ها را تا گنجایش یادِ خدا یابند». دربارهٔ این حدیث یا سخن بنگرید به عُقَلاءُ المجانین، حسن بن محمّد نیشابوری، چاپ عمر الأسعد، ۲۳۸، که آن را بدین گونه تفسیر می‌کند: رَوِّحوا القلوبَ مِنْ هُمُوم الدنیا تَعِ اذکار الآخرة.» نیز بنگرید به مقالهٔ ما در «یادنامهٔ استاد احمدعلی رجائی»، در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیّات دانشگاه مشهد، شمارهٔ سوم و چهارم، سال بیست و ششم (پائیز و زمستان ۱۳۷۲)، ۶۰۳.

۷) مشهدِ کف، گورستان و زیارتگاهی بوده است در اربل. بنگرید به تاریخ اربل، ۲۱۳/۱ و ۲۲۳، که با تعبیرِ «مشهد الکف علی صاحبه السلام» از آن یاد می‌کند و تصوّر می‌کنم، تعبیرِ مشهدِ کهف، در نوشتهٔ ابن‌جوزی نیز ←

او حال می‌کردند. ناگاه احمدِ قلانسیِ اربلی بریشان وارد شد و در دل، این کارِ ایشان را انکار کرد. شیخ در آن هنگام سماع را ترک کرد و فرمان داد تا احمد قلانسی را سخت زدند تا آنجا که نزدیک بود هلاک شود. احمد نزدِ حاجب سِرَفتکین رفت تا از دستِ ایشان شکایت کند و در راه او را دید. حاجب بدو گفت: شاید تو در دلِ خویش سماعِ ایشان را انکار کرده‌ای؟ گفت: آری، در دلِ خویش سماع ایشان را انکار کردم از آن روی که در «مشهد» بود. حاجب سِرَفتکین بدو گفت: شیخ ابوزیدِ خراسانی در حرم کعبه و در بیت‌المقدس می‌رقصد و هیچ کس جرأت آن را ندارد که براو اعتراض کند.[۸]

و این ابوزید می‌گفت: «هر که یارانِ خود را طریق ملامت نیاموزد، از سوءظن در حق ایشان امانشان نداده است.» و محمود بن زنگی (از اتابکانِ شام[۹]) بر وی اقبالی عظیم‌داشت. از کارهای شگفت‌آور و ملامتیِ این ابوزید خراسانی یکی این بوده است که هر شبی بیست جرّه (کوزهٔ بزرگ، سبو) خمرمی‌خرید و بیست دخترک آوازخوان به خدمت می‌گمارد و شراب‌ها را در بالوعه (آبریز، چاه فاضل آب) می‌ریخت و در را بر رویِ این دختران می‌بست و مزدِ ایشان را می‌داد و می‌گفت: «من شما را از سرِ شفقت و مهربانی، در حبس نگه‌می‌دارم»[۱۰]. وگاه بود که نصیحت و صدق وی ایشان را دگرگون می‌کرد و آنگاه برای ایشان جهیزیّه فراهم‌می‌کرد و آنان را به شوهرمی‌داد.

صاحب تاریخ اربل می‌گوید: «بعضی از اهل دمشق به محمود بن زنگی شکایت بُردند که این شیخ مباحی[۱۱] است و هر شب با دخترکان خنیاگر خمر می‌خورد.» امّا محمود بن زنگی ایشان را از خود راند و طریقهٔ او را بدیشان شناساند. سپس نزد او رفت و گفت: «این راه‌ها را رهاکن، من برای تو چندان که بخواهی سراهایی خریداری‌می‌کنم، و در هر سرایی جاریه‌ای به هزار [دینار] قرارمی‌دهم.» ابوزید گفت: «ما شیوهٔ خود را

← مرتبطِ با همین مشهدِ کف است. ابن‌جوزی در نقد خرافات عوام می‌گوید «در نظر ایشان وای بر کسی است که مشهدِ کهف را نبوسیده باشد و آجُرِ مسجدِ مأمونیه را روزِ چهارشنبه مَسْح نکرده باشد.» (تلبیس ابلیس، ۴۰۲).

۸) تاریخ اربل، ۲۶۵/۱.

۹) دربارهٔ این محمود بن زنگی (متوفّیٰ ۲۸ رجب ۶۰۷) بنگرید به زامباور، ۳۴۱.

۱۰) تاریخ اربل، همانجا.

۱۱) دربارهٔ مفهوم اباحی و مباحی که تعریفی علمی و دقیق ندارد و برچسبی است سیاسی می‌توان در کتب تاریخ و ملل و نحل مصادیقِ بسیاری یافت از جمله اعتقاداتُ فِرَق المسلمین و المشرکین، ۴۷، و نیز «اباحه» در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۳۰۱/۲-۳۰۴.

به‌خاطرِ مالِ تو رها نخواهیم کرد.» همچنین محمود زنگی از وی خواست که ترک دریوزه کند، امّا ابوزید خراسانی نپذیرفت و گفت: «منّتِ خدای، بهتر از منّتِ محمود بن زنگی است.»[۱۲]

حافظ سِلَفی اصفهانی (متوفی ۵۷۶) از شیخ احمدِ سنگ آتشِ نیشابوری به عنوان یکی از مشایخ ملامتی عصرِ خویش یادمی‌کند و می‌گوید: عمری دراز کرد و با ابوسعید ابوالخیر و اقران او دیدارداشت و سپس ساکنِ اصفهان شد و من او را دیدم و سخنان او را در طامات شنیدم وی از مشایخی بود که در شیوهٔ ملامت مشارالیه بود و از بسیاری کسان شنیدم که از کراماتِ او یادمی‌کردند و دیگرانی را نیز دیدم که او را به زندقه نسبت می‌دادند. حافظِ سِلَفی در دنبال این سخنِ خویش می‌افزاید که «هرکه راه و رسم او را پیشه کند از سخنان مردم و نکوهِش نکوهش‌گران در امان نخواهدبود.» بیشترین نشستِ‌او در جامع کبیر اصفهان بود و نماز را به جماعت برگزارمی‌کرد. امّا مردمان را به سفاهَت منسوب می‌کرد و ایشان را دشنام می‌داد. و چنین است شیوهٔ ایشان (ملامتیان) در راهِ به دورافکندنِ جاه و اعتبارِ خویش. وی در اصفهان درگذشت و نزدِ خداوندان امر و نهی، حرمتی تمام‌داشت و ایشان به زیارت اومی‌آمدند[۱۳].

حافظِ سِلَفی، هم‌چنین از یکی از مشایخ ملامتی همدان عصرِ خویش به نام ابوعبدالله جنّی ملامتی یادمی‌کند که به‌نام «استاد» نیز شهرت داشته است و مردم شهر همدان در ستایش او مبالغه‌می‌کرده‌اند و می‌گفته‌اند: ما عُرِفَتْ له خرمة قَطٌّ (چندان به‌کمال بود که او را هیچ درنمی‌بایست) حافظِ سِلَفی می‌گوید این ابوعبدالله جنّی ملامتی «رأس مُدَّعین» (سرِ ارباب دعوی) بود و شیوهٔ او جز شیوه‌ای پسندیده‌نبود وی در عمل بر طریقِ شرع سلوک داشت، برخلافِ راه ملامت.

حافظِ سِلَفی سخنی ازین جنّی ملامتی نقل‌می‌کند که می‌گفته است «شخص متفّرس، درجه‌ای برتر از صاحبِ فراست دارد، چراکه صاحب فراست، در جمله، خویشتن را می‌بیند و متفَرِّس جز خدای را نمی‌بیند» و این سخن او را، سِلَفی، بدین‌گونه تفسیر می‌کند که «آن که در راه خدای دوست می‌دارد، جایگاهی برتر از کسی دارد که در راهِ خدای دوست داشته می‌شود.»[۱۴]

---

۱۲) تاریخ اربل، ۲۶۴. ۱۳) معجم السفر، حافظ سِلَفی، ۲۱. ۱۴) همانجا، ۶۷.

ملامتیان در اَندلُس

قومی که ملاکِ هویّت ایشان امری است نهانی میانِ آنها و خدا، چه‌گونه قابل شمارش و طبقه‌بندی و شناسایی خواهند بود؟ در فهرست کسانی که سُلَمی در رسالهٔ الملامتیهٔ خویش یاد کرده است و از آنها مطلبی آورده است به زحمت می‌توان کسانی را قطعاً وابسته به مکتب ملامت دانست جز همان چند تنی که سُلَمی به ملامتی بودن ایشان تصریح کرده است بقیه می‌توانند ملامتی باشند و نباشند.

بعد از نشرِ نظریّهٔ ملامت در مکتب نیشابور، اندک اندک این نظریّه گسترش یافت و در جغرافیای پهناور جهان اسلام طرفدارانی به دست آورد، تقریباً در سراسر جهان اسلام. ما در این یادداشت قصد ورودِ به آیین ملامت در مغربِ جهان اسلام و معرّفی مشایخ آن نداریم با این همه فهرستی از کسانی که به نوعی دربارهٔ ایشان تصریح شده است که ملامتی بوده‌اند، ازین گونه خواهد بود:

ابن عربی ضمن ستایش شگفت‌آوری که ازیشان و با عنوانِ «ملامیَّه»[۱۵] دارد، می‌گوید: «هُم الأَخفیاءُ الأَبرِیاء» با این‌همه جمعی از اکابر ملامیَّه را نام می‌بَرَد کسانی که در مشرقِ عالمِ اسلامی کوچکترین خبری ازیشان نرسیده است و همه اهالی اسپانیا و اندلس اند. ابن عربی در فتوحات از این‌ها یاد کرده است:

۱) ابوالسعود، یکی از رجال ملامیَّه که می‌گوید از بزرگترین مردان بود.

۲) صالح البربری

۳) ابو عبدالله الشَرفی

۴) ابوالحجاج یوسف الشبُرَبَلی

و تصریح می‌کند که این‌ها «از اکابر اولیاء ملامتیَّه»اند و در باب صالح البربری شخص شمارهٔ دو درین فهرست می‌گوید: چهل سال سیاحت کرد و چهل سال در مسجدِ رُطَندالی، در اشبیلیه مقیم شد.[۱۶]

ابن‌عربی در فصل بیست و سوم فتوحات، که در معرفتِ اقطاب و صاحبانِ مقامِ قُرب در ولایت پرداخته می‌گوید: این باب شامل یادکردِ آن دسته از بندگان خداست که ملامیَّه

---

۱۵) ملامیَّه، صورت عربیِ ملامتیَّه است و روی قواعد دستوری زبان عرب، در نسبت به ملامت، ملامی باید گفت، نه ملامتی. صورت نسبتِ ملامتی، یک کاربُرد فارسی و ایرانی است.

۱۶) الفتوحات المکیَّه، ابن‌عربی، چاپ عثمان امین و ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۹۷۴، ج۱۹۲/۳ و ۲۸۰.

خوانده می‌شوند و آنان رجالی هستند که به اقصیٰ درجاتِ ولایت رسیده‌اند و برتر از درجهٔ ایشان درجه‌ای نیست، مگر نبوّت. و این مقام، مقامِ قربت است در ولایت و آیهٔ قرآن در حق ایشان است که حورٌ مقصوراتٌ فی الخیام (۵۵: ۷۲) و با این آیه که نعتِ زنان و حوران بهشتی است، از نفوس رجالُ الله سخن می‌گوید. آنها که حق تعالی ایشان را از همه بُریده و به خود پیوسته و در خیمه‌های غیرتِ الاهی در زوایای کَوْن نهفته‌شان می‌دارد از بیم آن که چشمی بر ایشان افتد و ایشان را به خود مشغول دارد. نه، سوگند به خدای که چنین نیست و هرگز نظر خلق ایشان را به خود مشغول نمی‌دارد امّا در توانِ خلق نیست که به گزاردِ حق این طایفه بپردازند، از فرطِ بلندیِ پایگاه ایشان... حق ظاهر ایشان را در خیمه‌های عادات و عبارات محبوس داشته.[۱۷]

۱۷) همانجا، ۱۵۳-۱۵۴.

۲۰) قلندر در نظر سهروردی و جامی

بی‌دیده، رهِ قلندری نتوان رفت

تمهیدات عین‌القضات

چنین بنظر می‌رسد که نخستین کتابی که در آن، بطور نظری و تاریخی، قلندریّه و ملامتیّه مرتبط شده‌اند کتاب عوارف المعارف سهروردی (۶۳۲-۵۳۹)[۱] است. در این کتاب که باحتمالِ قوی در رُبعِ اولِ قرنِ هفتم تألیف شده است[۲] و یکی از متداول‌ترین متونِ درسی تصوّف تلقی می‌شود[۳] مؤلف میان قلندریّه و ملامتیّه به مقایسه پرداخته است. کمترین سودی که از سخنان او به دست می‌آید نگاهی است که وی در آغاز قرن هفتم به وجوهِ اشتراک و افتراق این دو طریقه دارد. در باب نهم، که دربارهٔ کسانی است که «خود را منتسب به صوفیّه می‌کنند ولی صوفی نیستند» می‌گوید: «ازینان‌اند قومی که خود را گاه

---

۱) عوارف المعارف، شهاب‌الدین ابوحفص عمر بن محمّد سهروردی (۵۳۹-۶۳۲)، چاپِ دار الکتاب العربی، بیروت، لبنان ۱۹۶۶. قابل یادآوری است که ناشرِ این چاپ، در پشتِ جلد و نیز در صفحهٔ اوّل کتاب، مؤلف را، به غلط، عبدالقاهر بن عبدالله السهروردی معرّفی کرده است.

۲) در باب سالِ تألیف عوارف المعارف، تاریخ دقیقی نمی‌توان تعیین کرد ولی اجمالاً می‌توانند اواخرِ قرن ششم بوده باشد.

۳) در باب ترجمه‌های فارسی عوارف المعارف، که مشهورترین آن‌ها عبارتند از مصباح الهدایة، ترجمه و اقتباس عزّالدین محمود کاشانی (متوفی ۷۳۵)، تصحیح استاد جلال‌الدین همایی، تهران، سنائی، بدون تاریخ؛ و ترجمهٔ عوارف المعارف، از ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی (ترجمه شده به سال ۶۶۵)، مراجعه شود به مقدمهٔ دکتر قاسم انصاری بر ترجمهٔ ابو منصور اصفهانی از عوارف، چاپ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، ص هجده.

قلندریّه و گاه ملامتیّه می‌خوانند. ما پیش از این دربارهٔ ملامتیّه سخن گفتیم و اینکه احوالِ ایشان احوالی است شریف و مقامی عزیز. اینان متمسّک به سُنن و آثاراند و متحقّق به اخلاص و صدق و از آن گونه که فریفتگان می‌پندارند نیستند. امّا قلندریّه اشاره به اقوامی است که در فرمانِ ذوق و سر مستیِ دل‌اند چندان که در مجالست‌ها و آمیزش با مردمان به ویران کردن عادات و رها کردن تقیّد به آداب می‌کوشند و گرم سیاحت در میادینِ دل‌اند، ازین روی در کار نماز و روزه جز در حدودِ فرایض، اعمال ایشان اندک است و از اینکه بهره‌مند از لذّاتِ دنیا شوند ــ آنها که مباح است و شرع در آن رخصت[۴] داده است ــ باکی ندارند و گاه باشد که اینان از حدود عزیمت فراتر رفته و رخصت‌ها را بیشتر می‌کنند با اینهمه ایشان از ذخیره کردن مال و افزون‌طلبی برکنارند[۵] و خود را به شیوهٔ متعبّدان و متقشّفان و متزهّدان در نمی‌آورند به همین قانع اند که با خدای خویش دل خوش می‌دارند... و فرق میان ملامتی و قلندری در این است که ملامتی به پنهان کردن عبادات می‌کوشد و قلندری به تخریب عادات. دیگر اینکه ملامتی متمسّک به تمامی ابواب خیر است و فضل را در آن می‌بیند امّا اعمال و احوال را نهان می‌دارد و خود را در

---

۴) «رخصت» در مقابل «عزیمت» قرار دارد و تعریف علمی این دو اصطلاح بدین گونه است که آن‌چه از فرایض و تکالیف شرعی که بتواند شرعاً به نوع آسان‌تر آن جانشین شود رخصت است و آن‌چه اصل است و دشوارتر عزیمت. بعدها در زبان صوفیّه، سهل‌انگاری در امور شرعی را رخصت می‌خوانده‌اند و جمع آن رُخَص است. تعریفات جرجانی: ۹۷؛ به همین دلیل مثل گونه‌ای با حکمتی در میان صوفیان رواج داشته است که «کسی که از مذهب‌ها [یعنی مذاهبِ فقهی] رُخصت‌ها برگیرد، خرّم‌دین باشد.» (شرح تعرف، ۶۶۵/۲). خاقانی گفته است (دیوان، ۶۲۰):

صبوح گویم، سُبُّوح گوی چون باشم، چو من ملامتیی رُخْصَه‌جوی، باده بیار

۵) مترجم قدیمی عوارف این عبارت را درست بر عکسِ ترجمهٔ ما فهمیده و ترجمه کرده است. عین عبارت سهروردی این است «ولم یبالوا بتناول شیء من لذّات الدُّنیا من کُلّ ماکانَ مباحاً برخصةِ الشّرع و ربما اقتصروا علی رعایة الرخصة ولم یطلبوا حقایق العزیمة و مع ذلک هم مُتَمَسّکون بترک الأدِّخار» صفحهٔ ۷۷ و مترجم گفته است: «و ایشان را هیچ لذّتی و راحتی نباشد از لذّات و راحات دنیا، با آنکه شرع رخصت داده باشد که بدان تعیّش کنند و در بند ادِّخار و جمع مال و لباس و مساکن و املاک نباشند. عوارف المعارف ـ متن عوارف، در نسخهٔ چاپ بیروت دارالکتاب العربی ۱۹۶۶: «یتسّترون بلبسة الصوفیه توقیتاً تارةً و دعوی اخری» است ولی در چاپی که در عوارف در حاشیهٔ إحیاءُ علوم الدین، ۱۷۵/۱، شده است (چاپ المطبعة المیمنیّة، مصطفی البابی الحلبی، مصر)، «توقیّا» آمده است و ما هم آن را در نظر داشتیم. ترجمهٔ ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۴، ص ۳۰، تعبیر «لم یبالوا بتناولِ شیء من لذّات الدنیاً» را نگارنده به معنیِ «از اینکه بهره‌مندِ لذّاتِ دنیا شوند... باکی ندارند» فهمیده‌ام ولی عبدالمؤمن گفته است «و ایشان را هیچ لذّتی و راحتی نباشد از لذات و راحاتِ دنیا». مبالاة را بیشتر در معنی نفی به‌کار می‌برند و اینجا نیز به معنی باکی نداشتن است. صدر و ذیل عبارت هم فهمِ نگارنده را تأیید می‌کند.

زیِّ عوام درمی‌آورد و نیز در حرکات و کارهایش شبیه آنان است و حال خود را نهان می‌دارد از بیم آنکه خلق بر آن آگاه شوند... ولی قلندری مقید به هیچ هیأتی نیست و پروای آن را ندارد که چه چیزی از احوالِ او دانستهٔ مردمان است و چه چیزی نیست، توجّه او به سرمایهٔ اوست که عبارت است از خوشدلیِ او و صوفی کسی است که هر چیز را به جای خود رعایت می‌کند و کارش تدبیر اوقات و احوال است بر آنگونه که علم[۶] آن را دستور داده است... آنچه را باید نهان کرد نهان می‌دارد و آنچه را که باید آشکار کرد، آشکارا می‌کند[۷].

سهروردی، سپس به انتقاد از فریفتگانی می‌پردازد که جامهٔ صوفیان دارند و خود را ملامتی می‌دانند امّا صوفی نیستند بلکه گرفتار غرور و غلط‌اند؛ خود را به جامهٔ صوفیان از آن درمی‌آورند که محفوظ بمانند یا دعوی کنند. راه و رسم اهلِ اِباحَه پیشه کرده‌اند و گمان می‌کنند که اندرون ایشان با خدای خالص است و می‌گوید «دست یافتن بر مراد است نه ارتسام به رسومِ شریعت که کار این عوام است و آنها که فهم‌های قاصر دارند و گرفتارِ تنگنای تقلید و اقتداءاند و این سخن ایشان عین الحاد است و زندقه.»[۸]

در مجموع، آنچه از سخن او به دست می‌آید این است که در تصّور او یا در تصورِ اهل عصرِ او، قلندریّه کسانی بوده‌اند که بیشتر به تخریب عادات می‌پرداخته‌اند و ملامتیان در نهان‌داشتِ نیکی‌ها می‌کوشیده‌اند. بی گمان «اصل تخریبِ عادات» ــ که در رفتارِ بسیاری از مشایخ صوفیّه امثالِ بایزید و بوسعید[۹] دیده می‌شود ــ در سلوکِ قلندریّه نیز اصلی اساسی و چشم‌گیر بوده است اگر بایزید و بوسعید را، بعضی از قدما، در شمار اصحابِ ملامت، ذکر کرده‌اند ناظرِ به این خصوصیتِ احوال ایشان است؛ همان چیزی که در عصرِ سهروردی ویژگی قلندریّه در مقابلِ ملامتیّه و صوفیّه تلقی می‌شده است. پس می‌توان فرض کرد که در عصرِ او ملامتیّه در مرزِ میان صوفیّه و قلندریّه قرار می‌گرفته‌اند وبعضی از اصول مشترک میان آنها هنوز وجود داشته است و حتی این گروه گاه خود را ملامتی می‌خوانده‌اند و زمانی قلندری.

---

۶) منظور از «علم» بدون هیچ گونه مضافٌ الیه، یعنی علم مطلق، علم حدیث است و گاه «علم دین». مراجعه شود به مقدمهٔ ما بر تاریخ نیشابور، الحاکم، ص۳۲، چاپ انتشارات آگاه.

۷) عوارف المعارف، ۷۸-۷۷. ۸) همانجا.

۹) دربارهٔ ملامتی بودنِ بایزید بنگرید به الملامتیه، سُلَمی و دربارهٔ انتساب ابوسعید ابوالخیر به ملامتیّه نگاه کنید به مقدمهٔ ما بر اسرار التوحید، ۱/ نود و چهار؛ نیز سلسلة الأولیاء، ۲۸.

جامی و قلندریّه

جامی (۸۱۷-۸۹۸) در قرن نهم تفاوتی میان قلندری و ملامتی مطرح کرده که ظاهراً برگرفته از عوارف المعارف سهروردی (۵۳۹-۶۳۲) است و نمی‌توان گفت نظر شخصیِ اوست، به‌ویژه که در عصرِ او از سنّتِ ملامتیان دیگر چیزی بر جای نبوده است و قلندریان نیز در حدِّ ظواهر و اعمالِ مخرّبِ عادات، سیری داشته‌اند. او به هر حال می‌گوید: «این طایفه [قلندریّه] از جهتِ عدمِ ریا با ملامتیّه مشابهت دارند و فرقِ میان ایشان آن است که ملامتی به جمیع نوافل و فضایل تمسّک جوید ولیکن آن را از نظرِ خلق پنهان دارد و امّا قلندری از حدِّ فرایض درنگذرد و به اظهار و اخفای اعمال از نظرِ خلق مقیّد نبود.»[۱۰] جامی در بابِ قلندریّهٔ روزگارِ خودش نظری چنین دارد که «و امّا طایفه‌ای که درین زمان (نیمهٔ دوم قرن نهم) به نام قلندری موسوم اند و ربقهٔ اسلام از گردن برداشته‌اند و ازین اوصاف که شمرده شد خالی‌اند، این اسم (= قلندری) بر ایشان عاریت است و اگر ایشان را «حشویه»[۱۱] خوانند لایق‌تر»[۱۲]. این گفتهٔ او نیز شبیه است به سخنی که سهروردی دربارهٔ مدعیان این راه گفته است که رسمِ اهل اباحه پیشه کرده‌اند.[۱۳]

نقطهٔ آمیزش قلندری و ملامتی

حشَم عشق درآمد رَبَض شهر برآمد هله ای یارِ قلندر! بشنو طبلِ ملامت

جلال‌الدین مولوی[۱۴]

پاسخ به این پرسش که از کی و در کجا، ملامتیان و قلندریّه، در اذهان مردم و اهلِ تاریخ، به هم آمیخته شده‌اند، کار آسانی نیست[۱۵]. از قرن چهارم ظاهراً کلمهٔ قلندری در شعر

---

۱۰) نفحات الأُنس، ۱۱؛ عوارف المعارف، ۷۸.

۱۱) حَشْویّه، عنوانی است شناورکه در قرونِ اوّلیهٔ اسلامی بر جماعات متفاوت و غالباً به قصدِ استهزاء و تحقیر اطلاق می‌شده است. بیشترین و کهن‌ترین کاربُرد آن بر اصحاب حدیث یا شاخه‌هایی از اصحاب حدیث اطلاق شده است آن‌ها که ظواهر آیات و احادیث را، عیناً، قبول دارند و همان مفهوم ظاهری آن را درست‌می‌دانند و از هرگونه مداخلهٔ استنباط عقلی و تأویل می‌پرهیزند دربارهٔ حَشویه مراجعه شود به‌آفرینش و تاریخ، ۸۳۲/۲ و البدء و التاریخ، ۱۳۸/۵ و تعلیقاتِ المقالات و الفرق، ۱۳۶. امّا این که جامی از کاربُرد این کلمه در موردِ قلندریّه چه چیزی اراده کرده است روشن نیست، به‌ویژه که در روزگار او این مفهوم و اصطلاح عینیّت و تحقق خارجی نداشته است. ۱۲) نفحات، ۱۱. ۱۳) عوارف المعارف، ۷۸.

۱۴) دیوان شمس، ۴۲۸۵/۱.

۱۵) استاد فروزانفر تصریح می‌کند که قلندریّه از ملامتیّه منشعب شده‌اند ولی زمانی تعیین نمی‌کند. شرح مثنوی شریف، ۷۳۴/۲.

فارسی دیده شده است: «تا کی گویی قلندری و غمْ غم»[۱۶] و رباعیِ یوسفِ عامری[۱۷] که عین‌القضات نقل کرده است و ظاهراً باید از سروده‌های قرن پنجم باشد «رخسارِ قلندری چه روشن چه سیاه!»[۱۸] قدر مسلّم این است که در قرن ششم خاقانی ملامتی و قلندری را درکنار هم و ظاهراً به یک معنی اطلاق کرده است.

از پسِ کُنیتِ سگی چیست به‌شهر نامِ ما دُردکش ملامتی، سیم‌کش قلندری[۱۹]

و در آغاز قرن هفتم عوفی «قلندر» و «زرق فروش» را در تقابل تضاد قرار داده است «بر مائدهٔ کرمِ او میانِ عُفاة و کُفاة و صوفی و کوفی و کله دار و عمامه پوش و قلندر و زَرق‌فروش تمیز نبود»[۲۰]

در دوره‌های بعد قلندر وملامتی بطور مترادف به کار می‌رود مثلاً در فتوّت نامهٔ سلطانی در شرایط مرید می‌گوید: دوم عیّار طبع و ملامتی وضع باشد و از گفت و شنود مردم باک ندارد. سیم باید که قلندر سیرت باشد یعنی نام و ننگ و مدح و ذمّ و ردّ و قبول خلق به نسبت او یک‌سان باشد[۲۱] با اینکه این دو عنوان را از یکدیگر جدا کرده است ولی توضیحی که دربارهٔ آنها می‌دهد معناً یکی است: بی اعتنا به حرف مردم و داوری خلق.

---

۱۶) در باب رابطهٔ «غم‌غم» با حَرارهٔ بازمانده تا عصر حاضر: «هی هی جبلی غم غم»، مراجعه شود به فصل۳۷ کتاب حاضر.

۱۷) در باب هویتِ تاریخیِ این یوسفِ عامری، هیچ گونه اطلاعی در دست نیست. شاید از راهِ جستجو در نسخه‌بدل‌های آثارِ عین‌القضات بتوان به صورت درست‌تری ازین نام رسید. ← فصل۲، شمارهٔ۱۱ دیده شود.

۱۸) عین‌القضات، تمهیدات، ۲۲۸. ۱۹) دیوان خاقانی، ۴۲۱.

۲۰) لباب الألباب، چاپ استاد سعید نفیسی، ۱۱۳. ۲۱) فتوّت نامهٔ سلطانی، چاپ دکتر محجوب، ۸.

۲۱) یک زَجَلِ قلندری

ابن‌شاکرِ کُتُبی (متوفی ۷۶۴) زَجَلی[۱] به زبان قلندریان قرن هفتم، از شاعری به نام علی بن عبدالعزیز مالکی[۲] معروف به تقی الدین المغربی (متوفی در بغداد به سال ۶۸۴) نقل کرده است که به علّتِ آمیختگی به زبان کوچه وبازار و زبانِ ویژهٔ قلندریان ناحیهٔ عراق، هنوز بعضی از کلمات و تعبیرات آن جای بحث دارد و تصمیم‌گیری در باب معنی آنها بسیار دشوار است. بعضی از مصراع‌های این شعر تماماً فارسی‌است. مانند این مصراع‌ها:

لِمَنْ لَقِینا قُلنا «ای جان

چیزی بدی کی درویشان

همه غریبان سرگردان...

و ابیات عربی آن نیز سرشار است از کلماتِ فارسی‌یی که نمایشگر زبانِ قلندریانِ بغداد قرن هفتم‌است[۳] ترجمه بخش‌های آغازی شعر، مفهومی درین حدود دارد:

---

۱) زَجَل، نوعی شعرِ عامیانهٔ عربی است که استادان برجستهٔ شعر کمتر به سراغِ آن رفته‌اند. با این‌همه بعضی ازین زَجَل‌ها، به لحاظِ مسائل فرهنگ عوام و بعضی فواید اجتماعی، از بسیاری شعرهای رسمی و ادبی ـ استادان فن ارزش بیشتری دارد. مراجعه شود به علم الأدب، آلب لویس شیخو، بیروت ۱۸۶۹، ج ۱، صص ۴۲۵ به بعد.

۲) دربارهٔ این شاعر مراجعه شود به فوات الوفیات، محمّد بن شاکر کتبی، تحقیق استاد احسان عبّاس، بیروت، دار صادر، ۳/۳۹-۳۲؛ الحوادث الجامعه، ۴۴۷؛ و منابعی که استاد احسان عباس، در ذیل ترجمهٔ احوال او تعیین کرده است.

۳) در بغداد تا قرن هفتم و هشتم و حتی قرن‌های بعد هم زبان فارسی در کنار عربی زبان رسمی و رایج بوده است. وقتی طلحة بن علی بن یوسف عطار، از نیشابور قصد بغداد داشت ابوسعید ابوالخیر ازو پرسید که «چون ←

باید که در میان مردم آشکار شویم
قلندری سر تراشیده
بجای این کتان بپوشیم
جلنگی[۴] از پشم خرفان[۵]
یا دلقی را، یا برهنه شویم
با یارانی سرتراشیده و هشیار سر
که نمی‌شناسند جز حشیش (= سبزک) را
و جز بنگ را، نه شراب را
هر مثقالش به دو هزار جَرّه[۶]
نزدِ ایشان کیسه‌هایی از آن بنگ است
که هر دانهٔ آن برابر هفتاد جام شراب است
زان پیشتر که مسطول[۷] شویم
باید به کارِ خوردنی بپردازیم
و با کَجکول بر سرِ بازار برآییم
در راهِ خدا از کلّه پز
و باقلا فروش و هریسه‌گر

← به بغداد شوی و ترا پرسند که را دیدی... چه خواهی‌گفت؟» ... گفت «تا شیخ چه فرماید.» ابوسعید گفت: «هرکه تازی داند این بیت برو بخوان: قالوا خراسان آخر جَت رشأ... و هرکه تازی نداند این بیت برو بخوان: سبزی و بهشت را بهار از تو برند... اسرار التوحید، ۲۶۶/۱. این خود نشان‌دهندهٔ این است که در نیمهٔ اول قرن پنجم بخشی از مردم بغداد تازی نمی‌دانسته‌اند و فارسی زبان بوده‌اند. جای دیگر نشان داده‌ام که در خانقاه‌های بغداد. تا نیمهٔ اول قرن ششم، هنوز سرودها و شعرهای سماع به زبان فارسی بوده است. مراجعه شود به منافع التوسّل فی مباهج السُبُل، عبدالرحمن بن محمّد بسطامی، چاپ الجوائب، ۱۲۹۹، ص۹۲؛ موسیقی شعر، ۴۷۸. و در قرن هشتم نیز، زنگی‌نامه، ۸۳.

۴) جلنگ، نوعی از منسوج ابریشمی که از آن کلاه و قبا و شلوار سازند و در بعضی از انواع آن تارهای زرّین نیز به کار می‌رفته است (لغت نامهٔ دهخدا)، در همین ماده دیده شود. استاد احسان عباس در فَواتُ الوَفَیات حاشیهٔ ۳۶/۳، متوجه شده است که احتمالاً کلمه در اینجا معنای دیگری دارد، چیزی از نوع پوست گوسفند و استاد مایر مصراع را با تردید پارچه‌ای از حریر (کذا) از پشم گوسفند (کذا) ترجمه کرده است. ابوسعید ابوالخیر، ۵۸۴.

۵) خرفان، جمع خروف است و خروف، برّه یا بچهٔ گوسفند تا چهار ماهگی. ۶) جرّه، کوزه.

۷) مسطول در بعضی فرهنگ‌های عربی، از جمله محیطُ المحیط، به معنیِ مست آمده است و شاید هم از مست فارسی گرفته شده باشد، زیرا در عربی هیچ سابقهٔ اشتقاقی ندارد.

هر که را بینیم بدو گوییم: ای جان
چیزی[۸] بده کی درویشان
همه غریبان سرگردان
در شبانگاه از بهرِ تو دعا خواهندکرد
آنان صاحبانِ نفس‌های پاک‌اند...[۹]

تا آخر این شعر که در مجموع تصویری است از زبان رایج قلندریان بغداد و نمایشگر حضور قلندریان فارسی زبان و ایرانی است در آن سرزمین که در نظرِ مؤلف کتاب شهرستانهای ایران یکی از شهرستانهای ایرانشهر[۱۰] بوده است.

پیش از ما استاد بدیع‌الزمان فروزانفر[۱۱]، و پس از او استاد فریتز مایر[۱۲] به این زَجَلِ قلندری توجه داشته‌اند.

چنین به نظر می‌رسد که رسمِ پوستْ پوشی که درین زَجَل، به عنوان زیِّ ویژهٔ قلندریان، ازان سخن گفته می‌شود یک رسمِ کهن ایرانی است، دستِ کم میراثِ کرامیّهٔ عهدِ نخستین است. محمّد بن کرام خود پوست‌پوش بوده است. زندگینامه نویسان او، در قرن چهارم و پنجم، مانندِ حاکم نیشابوری (متوفی ۴۰۵) تصریح داشته‌اند که «وَکانَ لباسُه مَسْلَكَ ضأنٍ مدبوغ غیر مُخیَّطٍ و علیٰ رأسِهِ قَلَنْسُوَة بیضاء و قد نُصِبَ لَهُ دکّانٌ مِنْ لَبِن و کانَ یُطرحُ لَهُ قطعةٌ فَروٍ فیجلِسُ علیها و یَعِظُ و یُذکِّر و یحدّث»[۱۳] که ترجمهٔ آن چنین خواهد بود: پوشاکِ او پوستِ بُزی بود دبّاغی شده که نادوخته بود و قَلَنسُوَه‌ای سپید بر سر می‌نهاد و سکّویی از خشت برای او می‌نهادند با پاره‌ای پوست بر روی آن و بران

---

۸) اصل: خره بدی و استاد احسان عباس خره را به همان مفهوم رایج در حکمت اشراق به معنی نور گرفته و توضیح داده است که «یا سیدی اعط الدراویش من نورک.» حاشیهٔ فوات الوفیات ۳۷۳ و استاد مایر این کلمه را مخدوش و غیرقابل فهم دیده و ترجمه نکرده است، ابوسعید ابوالخیر، ۵۸۴ و در حاشیه پیشنهادکرده است که شاید صورت اصل چنین باشد: یک خرده بِدِه به درویشان. ما «خره بدی» را تصحیفِ چیزی بدی (= بدهی) می‌دانیم. زیرا رسم و سنّتِ درویشان بوده است که به‌هنگام طلب این کلام را برزبان آورند و مولانا آن را ردیفِ غزلی کرده است:

ای نوش کرده نیش را، بی‌خویش کن باخویش را باخویش کن بی‌خویش را چیزی بده درویش را

غزلیات شمس، ۱۳/۱، که تا آخر غزل، ردیفْ «چیزی بده درویش را» است. ۹) فوات الوفیات، ۳۶-۸/۳.

10) Šahrestānihā Ī Ērānšahr p. 21, 57.

۱۱) شرح مثنوی شریف، ۷۳۴/۳. ۱۲) ابوسعید ابوالخیر، حقیقت و افسانه، ۵۸۴.

۱۳) تاریخ الإسلام، ذَهَبی، ۱۸۹/۶. و ذهبی این عبارات را از نسخهٔ اصلِ تاریخ نیشابورِ الحاکم نقل کرده است و امروز در متنِ موجود تاریخ نیشابور، شمارهٔ ۱۲۵۳، آنجا که زندگینامهٔ محمّد بن کرام است، دیگر باقی نیست.

می‌نشست و به موعظه و تذکیر و نقل احادیث می‌پرداخت.» این که بخشی از عقاید کرامیّهٔ عهدِ نخستین و آداب و رسومِ ایشان در سنّتِ قلندریّه استمرار یافته باشد چندان غریب نیست؛ به ویژه که در امرِ مالکیّتهای بزرگ و نقدِ مشروعیت آنها، نظر اینان در آغاز گویا بسیار نزدیک به هم بوده است.

۲۲) جایگاهِ زن در آیینِ فتُوّت

ای رهـــیده جـــانِ تـــو از مـــا و مـــن
ای لطـــیفه‌یْ روح، انـــدر مـــرد و زن
مرد و زن چون یک شود، آن یک تویی
چونکه یک‌ها محو شـد، آنک تـویی
مثنوی، ۱۰۹/۱

مفهوم آغازین فتوّت و جوانمردی ظاهراً تعارضی با زن بودن نداشته است و جوانمردی و فتوّت صفتی بوده است که هر انسانی می‌توانسته واجد آن باشد. از تأمل در کتاب ذکر النسوة المتعبّدات تألیف ابوعبدالرحمن سُلَمی (۳۲۵ ـ ۴۱۲) چنین دانسته می‌شود که بسیاری ازین زنان زاهد و عارف و صوفی دارای ویژگیِ فتوّت بوده‌اند مثلاً در شرح حال فاطمهٔ خانقاهی[۱] می‌گوید: «مِنْ فِتیانِ وقتها. کانت متعهّدة الفقراء محترِمَةً لهم. حُکِیَ انّها قالت: الفتوّةُ هی القیام اِلیٰ الخدمة مِنْ غیر تمییز و حُکِیَ عنها انّها قالت: سرورُ قلوبِ العارفین برؤیة الفتیان و غَمُّها بمفارقتهم.»[۲]

---

۱) ابن بانوی عارف، ظاهراً از خانوادهٔ معروفِ خانقاهیِ سرخسی در خراسان است که چهره‌های برجسته‌ای از میانِ ایشان برخاسته‌اند از قبیل ابوالعباس خانقاهی سرخسی و ابونصر طاهر بن محمّد خانقاهی. یا خاندان خانقاهی نیشابور که دارای تمایل به مذهب کرامیّه بوده‌اند، دربارهٔ این نسبت و این خاندان مراجعه شود به الأنساب، ابوسعد سَمعانی، ۱۸۶b.

۲) ذکرُ النِسْوَةِ المُتعبّدات الصوفیّات، ابوعبدالرحمن السُلَمی، تحقیق الدکتور محمود محمّد الطناحی. مکتبة الخانجی بالقاهرة، ۱۴۱۳، الطبعة الأولی، ۱۲۳ و چاپ امریکا با ترجمهٔ انگلیسی با عنوان:
Early Sufi Women, edited and translated by Rkia Elaroui Cornell Fons vitae, 1999.

یعنی: «وی از جوانمردانِ روزگارِ خویش بوده و خدمتِ درویشان را تعهد کرده و به احترام ایشان کوشیده است. از وی چنین نقل کرده‌اند که گفته است: جوانمردی کمربستنِ به خدمت است بی هیچ‌گونه تمایزی میان اَفراد. و هم ازو نقل شده است که گفته است شادیِ دلِ عارفان به دیدارِ جوانمردان است و اندوهِ ایشان از دوریِ جوانمردان.»

سُلَمی در شرحِ حال یکی دیگر ازین بانوانِ صوفی و عارف که صاحب احوال بوده است به نام «هَوْرة» با لقب «اَمَةُ العزیز» می‌گوید: و در میان بانوان، او، یکی از جوانمردترین‌های روزگار خودبود.[۳]

هنگامی که احمد بن خضرویه با همسرش اُمِّ علی نزدِ بایزید رفتند، در لحظهٔ بدرود، بایزید به احمد خضرویه گفت: «جوانمردی را از همسرِ خویش بیاموز».[۴]

در حکایاتی که پیرامون زندگی این زن، در آثار قدما، نقل شده است رگه‌های روشنی از آیین جوانمردی می‌توان دید به این داستان از رسالهٔ قشیریّه بنگرید:

«و گفته‌اند فتوّت آن است که اگر دَه تن را بخوانی تُه تن آیند یا یازده تَن از جای بنشوی. احمد خضرویه گفت: به زنِ خویش گفتم، اُمِّ علی، کی مرا، مُراد است که سَرِ همه عیّاران را مهمان کنم... گفت: چاره‌نیست... آن زن گفت: اگر می‌خواهی که این دعوت کنی باید که بسیاری از گوسفند و گاو و خربیاری و همه بکشی و از درِ سرای ما تا در سرایِ عیّار بیفکنی. گفت: این گاو و گوسفند دانستم. خر، باری چیست؟ گفت: جوانمردی را مهمان کنی کم از آن نباشد که سگانِ محلّت را از آن نصیب بُوَد.»[۵]

ظاهراً در دوره‌های بعد و در تشکیلاتِ فتوتِ عصرِ خلیفه الناصر (حدود ۵۵۲-۶۲۲) بوده است که زن بودن را مخالف با عضویت در آیینِ فتیان می‌دانسته‌اند و یکی از شرایط ورود به جوانمردی را «مرد» بودن می‌دیده‌اند.[۶]

---

۳) همانجا، ۱۰۴. ۴) شَطَحاتُ الصوفیّه (کتاب النور) ۱۷۰ و دفتر روشنایی، بندِ ۴۷۴.

۵) الرسالة القُشَیْریّه، ۱۱۴، و ترجمهٔ رسالهٔ قُشَیْریّه، ۳۵۸.

۶) مابه تمایزِ نوعِ فتوّت عصرِ کهن و آن‌چه در عُرفِ صوفیّه فتوّت و جوانمردی خوانده می‌شده است، نسبتِ به فتوتِ عصر خلیفه الناصر و دوره‌های پس از او وقوف کامل داریم و در مطاوی کتابِ حاضر بارها آن را یادآور شده‌ایم امّا درین لحظه بحث از عنوانِ «فتیٰ» (جوانمرد) است و اطلاقِ آن بر بانوان عارف. برای پیشبینهٔ ممنوعیّتِ ورود بانوان به حلقه‌های جوانمردی و فتوّت در دورهٔ خلیفه الناصر و پس از او بنگرید به کتاب‌الفتوه، ←

فتوّت عیّاران

دربارهٔ فتّوتِ عیاران که از جهاتی نقطهٔ مقابل فتوتِ اصحابِ تصوّف است[۷]، به اختصار می‌توان گفت که اگر بخواهیم آن را ادامه و صورتِ تغییر شکل یافتهٔ فتوتِ اصحاب تصوّف به‌شمار آوریم با دشواری‌های بسیار روبرو می‌شویم. نخست آنکه ریشه‌های کهنی در آیین‌های ایرانی پیش از اسلام دارد و بعضی ظواهر آن را در زندگی عربِ جاهلی نیز می‌توان مشاهده‌کرد.[۸] بنابراین استمرار فتّوتِ مورد اشاره در کتابُ الفتّوةُ سُلَمی نخواهد بود. آنچه در کتابِ ابنُ‌المعمار، به عنوان فتوّت در قرن ششم تصویر می‌شود، مجموعه‌ای است از تشریفات، تشریفاتی که هر کدام ریشه در سنّتی از سنّت‌های باستانیِ شرق دارد. و بعد از ابنِ معمار نیز در تمامی فتوّت نامه‌های فارسی[۹] و عربی گسترش یافته است. از چند اصلِ اخلاقْ‌محور ــ که مؤلف قابوسنامه[۱۰] در حدود ۴۷۰ هجری از آن یاد کرده است ــ اگر بگذریم، آنچه حال و هوای عمومی فتوّت را تشکیل می‌دهد زنجیره‌ای از مراسم و تشریفات است و مجموعهٔ بیشماری از اصطلاحات، اصطلاحاتی که فهم دقیق و تاریخی آنها بسیار دشواراست. در همان روزگاری که قابوسنامه تألیف شده است، ما زندگینامهٔ یکی از ثروتمندترین مردانِ خراسان را پیش چشم داریم که با داشتنِ بالاترین حدِّ ثروت، به فتوّت نیز می‌پرداخته و در شمارِ فتیانِ عصر بوده است: عبدالغافر فارسی (۴۵۱-۵۲۹) در شرحِ حالِ ابوعلیِ منیعی[۱۱] (متوفیٰ ۲۷ ذی قعدهٔ ۴۶۳) بنیادگذارِ مسجد جامعِ منیعیِ نیشابور[۱۲] می‌گوید:

← ابن‌المعمار و نیز به تحریری که ما ازین کتاب در فصل ۲۴ کتاب حاضر داده‌ایم و در مورد عقاید متأخران دربارهٔ محرومیّت بانوان از فتوّت، برای نمونه بنگرید به چهارده رساله در باب فتوّت و اصناف، مهران افشاری و مهدی مدایینی، نشر چشمه تهران، ۱۳۸۱، ص ۹۰.

۷) در مجموع می‌توان «فتّوت عیّاران» و «فتّوتِ ارباب تصوّف» را چیزی از مقولهٔ اشتراک لفظی به حساب‌آورد مراجعه شود به شرح مثنوی شریف، استاد فروزانفر، ۷۳۵/۲ و نقدِ نگارنده این سطور از نظر استاد، در مقدمهٔ اسرار التوحید، ۱/ نود و شش. صاحب قابوسنامه به این نکته توجه کرده که «مردمیِ» عیّاران در «تن» است و «مردمیِ» اهلِ تصوّف در «تن و جان» است. قابوسنامه، چاپ استاد یوسفی، ۲۴۶.

۸) مقدمهٔ دکتر مصطفی جواد بر کتاب الفتّوه، ابن معمار، دیده شود صص ۹-۱.

۹) بنگرید به فصل ۳۳، شمارهٔ ۲۴ کتاب حاضر. ۱۰) قابوسنامه، صص ۶۴-۲۴۳.

۱۱) دربارهٔ حسّان بن سعیدِ منیعی بنگرید به طبقات الشافعیه، سبکی، ۲۹۹/۴-۳۰۲؛ العِبَر، ۲۵۳/۳؛ و المختصر من السیاق، شمارهٔ ۱۷۷۳؛ و المستخبُ من السیاق، شمارهٔ ۱۶۵۵؛ و الأنساب، سمعانی، 544a.

۱۲) دربارهٔ جامع منیعیِ نیشابور ← المختصر من السیاق، ابوالحسن الفارسی، تحقیق محمّدکاظم، صص ۴۹-۵۴، ←

اصلِ وی از مرو الرود بود. نام و یاد او مایهٔ تجمّل و افتخار ناحیه است چرا که خیر و نیکیِ او آفاق را فراگرفته است. وی در جوانی بینِ دِهْقَنَت و تجارت جمع کرده بود و راه و روش فتیان را پیشه داشت چندان که در راه و رسم فتوّت و مروّت و نیز افزونیِ ثروت و نعمت بر همگان برتری داشت[۱۳].

← که تفصیل بسیار خوبی دربارهٔ تاریخ این مسجد دارد و نیز مقدمهٔ ما بر اسرارالتوحید، ۱/ هفتاد و شش؛ و مجمل التواریخ و القصص، ۵۲۶ و ۵۰۳ و مقالهٔ استاد عباس اقبال، با عنوانِ «جامعِ منیعی» در مجلهٔ مهر، سال سوم، ۱۰۸۹-۱۰۹۴.

۱۳) المختصر من السیاق، شمارهٔ ۱۷۷۳.

۲۳) فتوّت به روایتِ سُلَمی

یک مقایسه میان متن کتاب الفتوهٔ ابو عبدالرحمن سُلَمی نیشابوری (متوفّی ۴۱۲) با کتاب الفتوهٔ ابن‌المعمار حنبلی بغدادی (متوفّی ۶۴۲) به ما نشان می‌دهد که اصولِ فتوتِ مورد نظرِ عارفانِ قرن سوم و نیمهٔ اول قرن چهارم چه بوده است و آنچه در نیمهٔ اول قرن هفتم ابن معمار بغدادی آن را روایت کرده است چه بوده است.

خطوط اصلی جریان فتوتِ صوفیانه، به روایت سُلَمی فهرست‌وار، ازین قراراست:

نرم‌خویی با یاران داشتن و چشم‌پوشی از لغزش ایشان، رفتن به سرای دوست بی مهمانی و دعوت به هنگام. اطمینان داشتن و عیب‌جویی نکردن در طعامی که برای او می‌آورند. بخشندگی و پاسداری از دوستی قدیم. باید که به هنگامِ خوردن ادب را رعایت کند، مادام که معصیتی از برادران صادر نشده با ایشان مداراکند، با یاران همراهی و همدلی کند. در جمع دوستان از اصحاب خویش آغاز کند، نه از ویژگان خود، یاران را در اموال خویش حاکم و فرمان‌روا بداند، میهمان‌دوست باشد، برادران را تعظیم کند و برای ایشان به‌پای خیزد، دارای استقامتِ احوال باشد، صاحب سلامت صدر و بخشندگی باشد، بر یاران شفقت ورزد و با ایشان به مواسات رفتار کند، در راه خدا اهل درستی و به دیدار دوستان رفتن باشد. غریبان را دوست بدارد و به نیکی ایشان را تعهد کند، راستگوی و امانت‌دار باشد، پیش از آنکه به جامهٔ نیکان درآید اندرون خویش را پاکیزه کند، اهل اِکرامِ میهمان و میهمان‌دوستی باشد. پس از یاران به خوردن بپردازد. چنان اندیشد که بازماندهٔ مال او آن است که بخشیده و نه آنچه نگه‌داشته است. به شادی یاران و به میل ایشان روزهٔ مستحبّی خود را بگشاید، با یاران خوشروی و نیک‌رفتار

باشد، اَعمالِ خویش را هرگز در نظر نیاورد و بر کارهای خود جویای پاداش و عوض نباشد و چون از کاری توبه کرد بر توبهٔ خویش استوار بماند و بدانچه ترک کرده است، بازگشت نکند. از رهگذرِ دوستیِ اولیاء الله جویای دوستی خداوند باشد، لغزش‌های یاران را ندیده بگیرد و با ایشان در لغزش هایشان عتاب نکند، نخست توکل خویش را استوار کند آنگاه ترک کسب کند[۱]، در همهٔ احوال و آداب، اعتقاد خویش را با پروردگار خود استوار کند. آنچه را خداوند حرام کرده است در حرمت آنها تعظیم ورزد، با مردم از آن‌گونه رفتار کند که می‌خواهد با او رفتار کنند. همواره در دل و جان مهاجر به سوی خداوند باشد. همواره با خداو رسول و اولیاء او صحبت کند یعنی قرآن بخواند و سنّت‌های رسول را پیشه کند و از سیرت اولیاء پیروی کند، صدق پیشه کند تا از احوال خلق فارغ باشد، دل را به روزی بخشیِ خداوند استوار دارد. در همه احوال با یاران از درِ موافقت درآید و با ایشان خلاف نورزد. آنچه را دوست دوست دارد خواهان باشد و آنچه را دوست نمی‌پسندد نادلخواه بداند. به هنگام دعا و مناجات و خواهش ادب را رعایت کند. با پاسداری از آداب بندگی به منافع خلق قیام کند. خود به محاسبهٔ نفس بپردازد و از آنچه در مخالفت و گناه عمر سپری کرده است پشیمان باشد. پرهیزگاری آشکار و پنهان پیشه کند و از راهِ گرسنه نگه‌داشتن خویش از شیطان کناره کند. باید که یاد خدا و ذکر بر ظاهر و باطن او آشکارا باشد. به اجرای فرمان‌های خدای کمر بندد و بدانچه حق از برای او ضمانت کرده است اطمینان داشته باشد. باید که در دو جهان هیچ چیزی او را از خدای بازندارد. از رهگذرِ حفظ جوارح و واداشتنِ آنها به کارهای نیک دل را به صلاح آرد. به هنگام قدرت بخشایش پیشه کند، با اندیشیدن در عیب‌های خویش عیوبِ مردمان را نادیده بگیرد. صورت ظاهر خویش را با طاعت پروردگار زنده نگه‌دارد و باطنِ خود را با یادِ او. در همه کارها فرمانبردارِ اوامرِ دوست باشد با درگذاردنِ لغزشهای یاران از عتاب ورزیدن چشم‌پوشی کند. نسبت به مردمان حُسنِ ظن داشته

---

۱) توکل و نقطهٔ مقابل آن کسب، از مصطلحات رایج در محیط زهد و تصوّف و نیز متون کلامی اشعری است و از مهم‌ترین مباحث قرن دوم و سوم، یکی هم پرداختن به‌این موضوع بوده است مراجعه شود به شرح التعرف، مستملی بخارایی، ۱۲۹۷/۳-۱۳۰۷؛ و برای مفهوم و معنیِ دیگرِ این اصطلاح بنگرید به مقالات الأسلامیین، عبدالرحمن بَدَوی، جلد اول الأشاعرة و المعتزله، صص ۴۵۶ و نیز شرح العقاید النّسَفیّه، ۱۱۲-۱۱۳ و مقالهٔ «هل العبد خالق افعاله؟ مفهوم الکسب و عدالة التکلیف عند المسلمین الأشاعرة الأولی.» از دکتور محمّد عبدالله الزبیدی، در مجلهٔ المشرق، السنة الثانیة و السبعون، الجزء الثانی، تموز -کانون الأوّل ۱۹۹۸ صص ۴۰۹-۴۴۰.

باشد حُرمت ایشان را پاس دارد. آنچه از گفتار حکیمان می‌شنود، اگرچه از فهم او بیرون باشد، بپذیرد باشد که از برکات آن سخنان فهم آنها نیز برای او حاصل آید. اگر کسی با او رِفقی کرد و چیزی بدو داد بپذیرد و همان دم‌آن را به دیگران ایثار کند. بعد از شناخت و معرفت حَق سختی‌ها را در راهِ او تحمّل کند. ترک شکایت کند و به هنگام پیش آمدن بلایا و پذیرفتنِ آنها با آرامش و خوشی باشد. با فقر و تنگ‌دستی خوی کند و بدان شادمان باشد. در همه احوال ترکِ چاپلوسی کند. از دو عالم آزاد باشد تا بتواند بندهٔ کسی شود که دو عالم ازوست.[۲] اهلِ شادمانی باشد و چشم‌روشنی داشتن به خدمتی که خداوند از برای او تعیین کرده است. اهلِ ورزیدنِ کارهایی ویژه باشد که در افعال و احوال او سودمند است و ملازم آدابِ فقر بودن و در همه احوال با صاحبِ هر حال، بر اندازهٔ حال او سخن گفتن. هراسان بودن از آنچه در مخالفتِ اوامر حق از او سرزده است و می‌شناسد. باید که هیچ بازدارنده‌ای او را از خدای باز ندارد و هر بلا را درین راه تحمّل کند. باید که پاس انفاسِ خویش بدارد و هیچ چیزی از آن را ضایع نگذارد. پیوسته در کار توبه باشد و هراسان از قبولِ آن. همواره ملازم صدق باشد و کمتر در احوال آرام گیرد. با نیکان بیامیزد. از بدان بپرهیزد در دانش خویش همواره جویای معرفت باشد و در معرفت جویای مکاشفه و در مکاشفه جویای مشاهده، با اینهمه بداند که حقیقتِ او معرفت کس را نرسد. برای ماندن در این دنیا به چاره‌گری نپردازد. هیچ چیز را بجای دوست نگزیند. هر که آهنگ او کند پذیرایش باشد و هر که از او کناره کرد رهایش کند. هرگز مریدی را بخاطر لغزش او، از خویش نراند و هیچ بیگانه‌ای را به خاطر نیکی‌ها نپذیرد. چندان که توانایی دارد آداب عبودیت را بجای آورد. چون بدیدار یاران رود یا یاران به دیدارِ او آیند گشاده‌روی باشد. در مجاهدهٔ رفتارها از تحمّلِ بار گران نپرهیزد. حق را از دوستداران بپذیرد و در برابرِ یادآوران فروتن باشد. همواره در حالِ رجوع به حق باشد در همه کارها و پیوسته بدو تکیه کند نه بر مردم. با خلق در همه احوال شفقت ورزد، هیچ ثروتمندی نباید که فقیری را کارمایهٔ نیازِ خود کند. باید که عطا و منع را از

---

۲) بنگرید به اسرار التوحید، ۳۱۴/۱ و سخن بوسعید در پاسخ کسی که از او دربارهٔ «بندگی» می‌پرسد و شیخ از «آزادی» پاسخ می‌دهد. شیخ ما گفت: «ندانی تا از هردو کون آزاد نگردی بنده نشوی؟» و حافظ ازو گرفت و گفت «بندهٔ عشقم و از هر دو جهان آزادم». سُلَمی گوید صوفیّه این مقام را مقامِ حُریّت نامند. مناهج العارفین، چاپ گُلبرگ، p. 36.

سوی خداوند بیند تا به نیروی طمع، خویشتن را خوار نکند و چهرهٔ خود را به سئوال نفرساید. به هیچ سبب از اسباب دنیائی نسبت به برادر خویش تغیر از خود نشان ندهد. آداب ظاهر و باطن را پیوسته رعایت کند. همواره از خلق بی‌نیاز باشد و در خواستن ازیشان عفّت پیشه کند. با پرهیز از شهوت‌ها خویشتن را از آفات در امان نگه‌دارد. از دعویِ توکّل، بدان قدر اکتفا کند که بر خداوند تکیه دارد. خلوت و عُزلت را بر صحبت و انبساط برگزیند. تا تحقیقِ نهایاتِ احوال او را حاصل شود، مبادی احوالِ خود را تصحیح کند. سّرِ خویش را با خدای پاس دارد تا جز حق را در دلِ او راه نباشد. پیوسته با هوای نفس در ستیزه باشد تا راهِ نَفْس بر او آشکاره گردد. قیام او برای خدا و به نیروی خدا و با خدای باشد. یکی از اصولِ فتوّت آن است که ابوالحسنِ پوشنجی[۳] گفت: فتوّت، دل با خدای یکی داشتن است و این که از برای یاران همان را خواهی که از برای خویش[۴]، حتی ایشان را بر خود مقدم بداری. باید هروقت را ویژهٔ همان وقت بداند یعنی حاضر در وقت باشد. پیوسته در اخلاق ظرافت ورزد و در همه احوال اهل تفویض باشد کرم را به کار بندد و آن این است که هرکه ازو برید بدو بپیوندد و هرکه ازو دریغ کرد او را بدهد و نیکی کند در حقِ هر که با او بد کرده است. هرگاه که روزیی بدو رسید از خدای عافیت طلبد و او را بدان شکر گوید. بر آنچه دارد بخل نورزد اگر بر بخشیدن آن توانایی دارد، خرسند باشد به اندک تابندهٔ آن نگردد. پیوسته احوال و افعالِ خویش را تصحیح کند. فروتنی پیشه کند و آن پذیرفتنِ حق است و استعمالِ خویِ نیک. در راحت‌ها یاران را بر خویش مقدم دارد و دشواری‌ها را برای ایشان تحمّل کند. در آمیزش با مردمان شکیبا باشد و به همان اندازه که ناگزیر است بسنده کند. با یاران فروتن باشد و ترک تکبر کند. وقتی در حق کسی نیکی کرد آن نیکی را به کمال رساند. هیچ کس را بدتر از خود نداند.[۵] وقتی که راستان از خویش سخن گویند و دربارهٔ مشایخ خویش گویند ایشان را تشویق

---

۳) ابوالحسن علی بن احمد بن سهل (متوفی ۳۴۸) وی از مردم پوشنگِ هرات بوده است و با ابوعثمان حیری و ابن‌عطا مصاحبت و با شبلی دیدار و گفتگو داشته است بنگرید به طبقات الصوفیّه، سُلَمی، ۶۱-۴۵۸ حلیة الأولیاء، ۳۷۹/۱۰ و طبقات الشافعیّه، سُبکی، ۴۵/۳-۳۴۴.

۴) اسرار التوحید، ۲۹۴/۱ که ابوسعید از گفتار رسول نقل می‌کند که فتوّت آن است از برای خویش همان خواهی که برای برادر خویش.

۵) طبقات الصوفیّه، انصاری، ۲۲۸ از گفتارِ ابوالقاسم رازی مقری (متوفی ۳۷۸ در نیشابور) آورده است که فتوّت دیدن برتری و فضیلتِ مردمان است با رؤیتِ نقصانِ خود.

کند و انکار ایشان نکند و جفای یاران را با نیکی پاسخ گوید و عتاب ایشان را با عذرخواهی[۶] پذیرا شود. در صحبت، کرم پیشه باشد و به حُسنِ آداب قیام کند. قدرِ مردان را بداند. چون یاران و اصحاب را فتوحی[۷] رسد، در آن فتوح ایشان خیانت نورزد. تا بتواند خودبینی را از خویشتن دور کند. یاران خویش را وادار به عذرخواهی نکند. از حسد برکنار باشد و اخلاق نیک را به کاربرد. یکی از اصول فتوّت آن است که ابوبکر وراق[۸] گفت: پیش از این اهل فتوّت یاران را می‌ستودند و خود را می‌نکوهیدند و امروز روز، یاران را می‌نکوهند و خویش را می‌ستایند. اصحاب فتوّت، پیش از این، راحت و تنعّم را از برای یاران می‌طلبیدند و رنج و دشواری را از برای خویش و امروز دشواری و رنج را از برای یاران می‌خواهند و تنعم و راحت را از برای خود. و باید که مشغول به وقتِ خویش باشد و از گذشته و آینده فارغ. و یکی از اصول فتوّت آن است که از یحیی معاذ رازی[۹] نقل شده است که «باید ثروتمندان را به چشم نصیحت بنگری و نه به چشم زشتی، و تهیدستان را به‌چشم فروتنی بینی و نه به‌چشمِ کبر و زنان را به‌چشمِ شفقت بنگری و نه به چشم شهوت.» و باید که بر یاران خویش انفاق کند و بر عاصیان و مطیعان همه شفقت ورزد. چون در حق یاران نیکی‌یی کرد باید آن را فراموش کند و قدر ایشان را بداند. بیش از آنکه به مراعاتِ ظاهر خویش می‌پردازد باطن خود را رعایت کند زیرا دل آدمی است که نظرگاهِ حق است. آنچه ظاهر اوست نظرگاه مردم است. آدابِ معاشرت را نگاه دارد و در خلوت، با خدای تعالی ادب را پاس دارد. دوستی دیرینه را حفظ کند. به سترِ احوال بکوشد و به مراقبت ظاهر و باطن بپردازد. از هوا دوری کند و عتاب را به یک‌سوی نهد از مخالفت‌ها تنِ خویش را شستشو دهد و به‌موافقت‌ها بیاراید. از قرینانِ بد خود را برکنار دارد تا در بلا نیفتد. در کارِ دین بخل ورزد و در مالِ خویش بخشنده باشد. پروردگار را بر همه احوال و داشتنی‌های خویش مقدم بدارد. و در هیچ وقتی از

---

۶) و قد اتفق المشایخ ان المروّة احتمال زَلَلِ الأخوان، پیران طریق برین اتفاق کرده‌اند که مروت تحمّلِ لغزش‌های برادران است از گفتار بوسعید، در اسرار التوحید، ۲۹۵/۱.

۷) دربارهٔ مفهوم فتوح بنگرید به تعلیقاتِ اسرار التوحید، ۵۳۰/۲-۵۳۱ و فصل ۱۷، شمارهٔ ۲۰، کتاب حاضر.

۸) محمّد بن عمر حکیم ترمذی بلخی، صاحب کتاب «العالم و المتعلّم» با احمد بن خضرویه دیدار داشته است، بنگرید به طبقات الصوفیه، انصاری، ۱۸-۳۱۷.

۹) واعظ و صوفی نامدار قرن سوم، دربارهٔ او بنگرید به حلیة الأولیاء، ۵۱/۱۰ و وَفیاتُ الأعیان، ۱۶۵-۶۸/۶ و تذکرة الاولیاء، ۳۱۲/۱-۲۹۸.

اوقات یاران را فراموش نکند. باید که از مردم بی نیاز باشد و بخاطر طمع خویش را خوارمایه نکند. به دیدار یاران شادمان باشد و پیش از آنکه بخواهند در نیکی کردن پیشقدم شود. به رفع نیاز یاران بپردازد، با تهیدستان نرمسار باشد و با اشراف شرمسار. با سفیهان بردباری پیشه کند و با بدان گذشت. مایهٔ ملولی یاران نشود و بر دوستیِ خویش پایدار بماند. در کار دین و دنیای خویش بلند همّت باشد. این پنج چیز را از خود دور ندارد: امانت، خویشتن‌داری و شکیبائی و برادر نیک و اصلاح سریرت. ابوالحسن بن سمعون[۱۰] گفته است: فتوّت آن است که در نهان کاری نکنی که در آشکار از آن شرمسار باشی. باید که مهربانی را با مهربانی پاسخ‌گویی که سزای مهربانی جز مهربانی نیست. در همه احوال با یاران بر سر شفقّت باش. باید که پرداختن به نفس خویش را رها کند و به حال آنان بپردازد که خدای او را بریشان ولایت داده است. از خشم، در همه حال، بپرهیزد. آداب وقت را در همه حال رعایت کند از آنجا که از شر نفس آگاه است نیکی را همه از جانب یاران خویش بیند و خویشتن را بی بهره از آن. در حضور و غیبت و در ظاهر و باطن با یاران خویش بر سر اخلاص باشد. همیشه در صحبت کسانی باشد که در دین رتبه‌ای برتر ازو دارند و در دنیا از او فروترند. باید که در همه حال تکیه‌اش بر خداوند باشد. بیش از آنکه بر خویشاوندان خود شفقت دارد، بر یاران خویش شفقت داشته باشد. در ظاهر و باطن همه جوارحِ خویش را محفوظ دارد. نهان و آشکار او باید که یکسان باشد. دل از همه جهان و آنچه در جهان است بپردازد. به هنگام ترس تکیه بر خداوند داشته باشد و نه بر دیگری. موافقت یاران را بر موافقت خویشان و بیگانگان مقدم دارد. در کرامت یاران به حدّ نهایی کوشا باشد. در کار یاران شکیبا باشد و آنان را به دیگران بَدَل نکند. بر آنچه تدبیر الاهی در حقّ اوست شکیبا باشد. در آیین فتوّت، بزرگان به خدمت خُردان می‌پردازند آنگاه که ازیشان خواسته شود و در خدمت میهمان تکبر را به‌یک سوی می‌نهند. از آیین فتوّت است که نیکی را از راه مداومت به اتمام رساند. دور و نزدیک، در حفظِ عهدِ یاران کوشا باشد. به هیچ روی نکوهش یاران را نشنود، به نیکی‌های خویش توجهی نشان ندهد و از شمارش آنها بپرهیزد در سفر و حضر، در همه اوقات، جز بر پروردگار خویش تکیه نکند. به اشارتی از جانبِ یاران

---

۱۰) محمّد بن احمد بن سمعون صوفی و مذکّرِ مقیم بغداد با ابوالحسنِ حُصری (متوفی ۳۷۱) مصاحبت داشته است طبقات الصوفیه، انصاری، ۳۱-۵۳۰.

بسنده کند تا یاران نیازمند پرسش و تصریح نشوند.

عزّت یاران را بر عزّت خویش مقدم دارد و ذلّت خود را بر ذلّت ایشان. در خدمت و بخشندگی تمیز از میان برگیرد. باید در آنچه می‌بخشد به چشم حقارت بنگرد و در آنچه بدو می‌دهند به دیدهٔ بزرگی. همواره، اخلاق را در ظاهر به کار برد و در تصحیحِ احوال در باطن بکوشد. جامهٔ جوانمردان را به تن نکند مگر آنگاه که بر حملِ بارگرانِ فتوّت[۱۱] توانا باشد و به شرایط آن بتواند قیام کرد. از مفارقتِ یاران خویش دل افسرده باشد و تا بتواند به جمع میان ایشان بکوشد. پیش از آنکه ازو بخواهند دست به بخشندگی زند. پیوسته صاحب اخلاق باشد و فضل خدای را در همه حال ببیند. پیوسته در آن کوشد که نعمت‌ها را بر خداوندان آن‌ها پاس دارد. در راهِ برادران و یاران مالِ خویش را بذل کند. از دشمنی با مردان بپرهیزد که مایهٔ تباهی است. گوش خویش را از شنیدن سخنان زشت بازدارد، هم از آن‌گونه که زبان خویش را از گفتن آن. جاهِ خویش را برای یاران بذل[۱۲] کند همان‌گونه که مال خویش را. از اخلاق زشت بپرهیزد و اخلاقِ نیک را ملازم باشد. حق همسایه و همسایگی را پاس دارد. در برابر سئوال و خواستن شکیبا باشد. مکافات بدی به بدی نکند تا یاری و دوستی استوار بماند. در عین تهیدستی جوانمرد باشد و صاحب مروت. با آنکه بدی کرد از درِ بخشایش درآید. چون زمانه روی در تباهی آرد، گوشهٔ عزلت برگزیند. شرایطِ مروّت را همواره به‌جای آرد. عهدِ کسانی را که در تنگنا و تهیدستی با او بوده‌اند، همواره پاس دارد. همگان را به گونه‌ای یکسان اکرام کند. عهدِ وطن[۱۳] را به پاسِ حرمتِ ساکنانش، پیوسته محفوظ بدارد. در دوستی یاران صادق باشد

---

۱۱) بنگرید به اسرار التوحید، ۱۸۸/۱ داستان حمزهٔ سکّاک ازجاهی که درویشان از رفتارِ او به بوسعید شکایت بُردند و او گفت: «یا شیخ! چون طاقتِ بارِ حَمْزَه نمی‌دارند، جامهٔ حمّالان برباید کشید که این جامهٔ حمّالان برای بارکشیدن نهاده‌اند.» و سخن بوسعید در تأییدِ گفتارِ او که «مَن لم یطق احتمال الأذیٰ فَعَلیه أن یَنْزَعَ ثوبَ الحمّالین. و مقایسه شود با سخن ابوعبدالله سجزی، در طبقات الصوفیّه، سُلَمی و روضة المریدین، ابن‌یزدانیار، مجموعهٔ سلیمانیه، به شمارهٔ 1028 ورق ۱۷۶a.

۱۲) بَذْلِ جاه، از مفاهیم رایج در نظام خانقاه است به‌معنیِ آبروی خود را در راهِ منافعِ دیگران مصرف کردن. بنگرید به اسرار التوحید، ۳۲/۱، که می‌گوید «و جاهِ خویش برای درویشان و برای خلق، بَذْل می‌کرد.»

۱۳) مقصود از وطن در اینجا زادگاه و محلی است که شخص در آن زاده می‌شود و همین درجه از توجه به‌آن نیز در قدیم برای صوفیّه امری مهم است زیرا در نظر آنان وطن واقعی، لحظات و اوقاتی است که در آن به‌سر می‌برند و وقتی از «اوطان» سخن می‌گویند، نظر به آن لحظه‌ها و دقایقِ روحی دارند، در این باره مراجعه شود به اللمع، سرّاج طوسی، ۳۶۹، و در باب تلقّیِ قدما از مفهوم وطن مراجعه شود به‌مقالهٔ ما با عنوان «تلقّی قدما از وطن» در مجلهٔ الهدی، شمارهٔ ۲، سال ۱۳۵۲، صص ۶-۲۶.

و از خیانت در کار ایشان بپرهیزد. چون صدقِ دوستی کسی را دانست دیگر بر او عیب نگیرد. و بدان که اصل آیین فتوّت حفظ مراعات دین است و پیروی از سنّت رسول‌ص و فرمان‌برداری از آنچه خدای رسول‌ص خود را بدان امر کرده است آنجا که گوید: «بخشایش پیشه کن و به نیکی فراخوان و از جاهلان بپرهیز! ۱۹۹/۷»

این بود خطوط اصلی کتاب الفتوه[۱۴] که روزگاری آن را برای خود ترجمه و تلخیص کرده بودم در اینجا آوردم تا هر کس که در آن نظر کند، تلقّیِ سُلَمی را از آیین فتوتِ صوفیانه دریابد. بی گمان چنین برداشتی از فتوّت صوفیان، در قرن چهارم، درست‌ترین برداشت ممکن بوده است. سُلَمی برای هر سطر ازین سطور ــ که ما در این ترجمه آوردیم ــ شاهدی از گفتار رسول‌ص یا یکی از بزرگان اهل عرفان آورده است. و در پایان کتاب فهرستی دیگر نیز از عناوینی همچون صدق، وفا، سخاء، حُسنِ خُلق، کَرمِ نَفْس بر آن افزوده است و کتابِ خویش را به پایان برده است.

باز هم تکرار می‌کنم که این فتوتِ اهل تصوّف است و با فتوتِ عامیانه و فتوتِ ارباب حرفه‌ها، بی گمان تفاوت داشته است، تفاوتی بنیادی. اگر از اصلِ «ایثار» و «راستگویی» و «شکیبایی» و چند اصل دیگر بگذریم فتوّت عامیانه یا فتوّت غیرصوفیانه درست در نقطهٔ مقابلِ این اصولی که از سُلَمی نقل کردیم قرار می‌گیرد. در مرکز تمام اصولی که از سُلَمی نقل کردیم توجه به خداوند و دقّتِ بیش از حدّ در اخلاقِ رسول و صحابه و اولیاء دین به چشم می‌خورد حال آنکه درین گونه از فتوّت عملاً بی بندوباری و بی‌پروایی و هتکِ بسیاری از معیارهای اجتماعی و اخلاقی و دینی به گونه‌ای آشکار حضور دارد.

---

۱۴) کتاب الفتوه. تألیف ابوعبدالرحمن السُّلَمی. حقّقه سلیمان آتش. آنقره، مطبعة جامعة آنقره، ۱۹۷۷/۱۳۹۷؛ و دربارهٔ این کتاب ← مقالهٔ F. Taeshner با عنوان

"As-Sulamī's Kitāb Al-Futuwwa", in *Studia Orientalia*, Joanni Pedersen, Denmark 1953, pp. 340-351.

۲۴) فتوّت به روایتِ ابن‌معمار

جوانمرد اگر راست خواهی ولی ست
کـرم پـیشهٔ شـاهِ مـردان عـلی ست
بوستان

آن‌چه در تاریخ اجتماعی ایران به عنوان آیین جوانمردی و گاه فتوّت خوانده می‌شود، شیوه‌ای از حیات روحی است که ریشه‌های تاریخی و جغرافیائی آن را هیچ کس تا کنون به کمال نتوانسته است مورد پژوهش علمی قرار دهد و هر لایه‌ای که از روی این مفهوم برداشته شود، پوسته و لایه‌ای دیگر آن را احاطه کرده است.

مفهوم فتوّت که در سراسر جهان اسلام، امری شناخته شده است، در حدِّ اصطلاحِ فتوّت، ظاهراً از کلمهٔ «فتیٰ» عربی گرفته شده است، همان‌گونه که «اُبُوّت» از کلمهٔ «اَب» (پدر) و «اُخوّت» از «اَخ» (برادر) و واژهٔ «فتی» در شعرِ جاهلی عرب هم به تکرار آمده است.[۱] اصل کلمهٔ فتی به معنیِ جوان است و در ترجمه‌های کهن قرآن کریم در ذیلِ آیهٔ «قالوا سَمِعْنا فَتیً یذکُرهُم یُقالُ لَهُ ابراهیم ۶۰/۲۱ غالباً در برابر آن «جوانک»، «جوان» «جوانمرد» و «بُرنا» آمده است.[۲] همچنین صورتِ جمعی آن را در شکلِ «فِتیان» و «فِتیة» در ذیل آیاتِ ۱۰/۱۸ و ۱۳ قرآن کریم، غالباً به «جوانکان» «جوانمردان» «جوانان»، «جُوامردان» و «آزاد مردان» ترجمه کرده‌اند.[۳]

---

۱) مقدمهٔ دکتر مصطفی جواد بر کتاب الفتوه، ابن‌معمار بغدادی، چاپ بغداد ۱۹۵۸-۱۹۶۰، ص۶-۵.
۲) فرهنگنامهٔ قرآنی، ۱۰۹۶/۳.
۳) همانجا.

اندک‌اندک در کلمهٔ «جوان»، مفهوم «دلیری» و «بخشندگی» نیز دمیده شده است و آنگاه که از زبان رسول‌ص در حق امام علی بن ابیطالبع نقل شده است که «لافتی اِلاّعلی»[۴] به تدریج تمامی نیکی‌های معنوی و تمام زمینه‌های دلیری به این کلمه گره خورده است و به تدریج برای دارندگان این «عنوان» سال به سال و قرن به قرن وبا تنوع جغرافیایی ایران و جهان اسلامی صفات و امتیازاتی در نظر گرفته شده است که با تحوّلِ این صفات، تاریخ آیینِ جوانمردی و فتوّت در جهان اسلام، به‌ویژه در میان ایرانیان، شکل گرفته است.[۵]

از نخستین روایاتی که از زبان رسول‌ص دربارهٔ اصحاب فتوّت نقل کرده‌اند، یکی این است که رسول‌ص فرمود نشانهٔ جوانمردانِ اُمّتِ من عبارت است از راستی در گفتار، وفای به عهد، و ادای امانت و ترک دروغ و رحمت آوردن بر یتیم و بخشیدن به سائلان و بذلِ نائل و افزودن به نیکی‌ها و مهمان‌نوازی و سرِ همهٔ این خصلت‌ها حیا و شرم است.[۶] و در اواخرِ قرن اول حَسَن بصری، یکی از برجسته‌ترینِ تابعین[۷] گفته است: همهٔ اصولِ جوانمردی و فتوّت در این آیت از قرآن جمع است: «خدای تعالی فرمان می‌دهد به دادگری و نیکی و دهِش به خویشاوندان نزدیک و بازداشتِ از بدی‌ها و ستم و نافرمانی (۹۰/۱۶) با این‌که در تمام اصولِ منقول از رسول و صحابه و تابعین، دربارهٔ فتوّت، هرچه هست فضایل اخلاقِ اسلامی و قرآنی است، با این‌همه از همان اوایل قرن دوّم نشانه‌های صفات دیگری دربارهٔ فتیان به چشم می‌خورد که به هیچ روی ریشه در تعالیم دینی ندارد. در قرن دوم هجری و در همان سی سال آغازی قرن بنا به تحقیق استاد مصطفی

---

۴) سخنی است بسیار مشهور که علمای حدیث در باب آن بحث‌ها کرده‌اند که در روزِ بدر فرشته‌ای که نام او رضوان است، ندا در داد که «لاسیفَ اِلاّ ذوالفقار و لافتی اِلاّ عَلیّ» مُلاّ علی قاری هروی، این سخن را نقد کرده که اگر چنین صدایی از آسمان به گوش رسیده باشد باید همهٔ صحابه آن را شنیده باشند. ولی عجلونی، می‌گوید: رواست که پیامبر آن صدا را شنیده باشد و از آن خبر داده باشد. کشف الخفا، ۳۶۳/۲ با این که به همین صورت هم موزون است، در فارسی آن را به صورت: «لافتی اِلاّ علی، لاسیف اِلاّ ذوالفقار» موزون کرده‌اند. دربارهٔ دیگر منابع این حدیث از طریق اهل سنت و نیز منابع شیعی ← الطرائف، سیّد بن طاوس، ۴۱۴.

۵) مراجعه شود به مقدمهٔ دکتر مصطفی جواد، بر کتاب الفتوه، ۹۹-۱ که خود رسالهٔ جامع و فشرده‌ای است از تحولات آیین فتوّت. ۶) همانجا، ۱۱.

۷) حسن بصری (۱۱۰-۲۱) یکی از چهره‌های پیچیده و بحث‌انگیز عصرِ تابعین که در شکل‌گیری زهد و تصوّف اسلامی، جایگاه ویژه‌ای دارد. دربارهٔ او مراجعه شود به حلیة الاولیاء، ۱۳۱/۲ و تذکرة الأولیاء، ۲۴/۱-۴۰ و وَفَیات الأعیان، ۶۹/۲-۷۳.

جواد، مردانی در شام و عراق بوده‌اند که عنوان «فتیان» داشته‌اند و «اهل لهو و خمر و غنا» بوده‌اند[۸] و در پایان قرن دوم، هم به گفتهٔ او، جمعی از عیّاران و شاطران، به ظهور رسیده‌اند که رویاروی دولت و جامعه قرار داشته‌اند.[۹] اینان همچنین زبان ویژهٔ خود را داشته‌اند، یعنی در درون زبان عربی با واژگان و مصطلحاتی سخن می‌گفته‌اند که بر ساختهٔ جمع ایشان بوده است. همان چیزی که بعدها قلندریان نیز از آن بهره بُرده‌اند. در قرن سوم به روایتِ ابوحیّان توحیدی اینان از هیچ تباهی و فسادی، حتی لواطه، روی‌گردان نبوده‌اند.[۱۰]

در قرن چهارم دزدی و راهزنی هم برین ویژگی‌ها افزوده شد وکلمهٔ «شاطر» و «عیّار» و «فتی» (فتیان) تقریباً به یک معنی به کارمی‌رفت.

استاد مصطفی جواد نوشته است که در اواسط قرن چهارم، عیّاران وشاطران شیوهٔ خویش را به فتوتِ دینی وابسته کردند[۱۱] و از این رهگذر دست به تباهی‌های بسیار زدند و او خود تصریح می‌کند که درین حدود از سال‌های قرن چهارم دیگر میانِ این دوگونه حیات روحی یعنی «فتوّت» و «عیّاری» مرزی وجود نداشته است. در آغاز قرن پنجم این عیّاران دست به کارهای بی سابقه‌ای زدند از قبیل مصادرهٔ اموال مردم وبه آتش کشیدن خانه‌های مردم از جمله سرای شریف مرتضی[۱۲] را در بغداد در سال چهارصدو پانزده هجری به آتش کشیدند.[۱۳]

در اوایل قرن پنجم در سرزمین شام به ویژه در شهر حلب عیّاران و فتیان عنوان دیگری یافتند و آن کلمهٔ اَحداث[۱۴] بود (مفردِ آن حدث) ویژگی این احداث مداخله در

---

۸) مقدمهٔ مصطفی جواد، بر کتاب الفتوه، ۱۴. ۹) همانجا، ۱۵.

۱۰) البصایر و الذخایر، ابوحیّان توحیدی، ۱۶۵، به نقل دکتر مصطفی جواد، در مرجعِ پیشین، ۲۲.

۱۱) مقدمهٔ مصطفی جواد، ۳۴.

۱۲) ابوالقاسم علی بن الحسین ملقّب به عَلَم الهُدیٰ و مشهور به سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶) یکی از علمای طراز اول اسلام و تشیُّع و از شاعران بزرگ در تاریخ ادبیّات عرب، گرد آورندهٔ سخنان امام علی بن ابیطالب، در کتاب نهج البلاغة. درباره او بنگرید به وفیات الاعیان، ۳۱۳/۳-۳۱۷ و تاریخ الاسلام، ذهبی، ۵۵۷/۹.

۱۳) الکامل، ابن اثیر در حوادث سال ۴۱۷ و مرجع پیشین، ۳۶.

۱۴) اَحْداث: جَمْعِ حَدَث به معنی جوان و نوجوان، بی ارتباطی با «فتی» و «فتیان» از نظرِ مفهومی و لغوی نمی‌تواند باشد، همچنان که از دید تاریخی نیز در بعضی ادوار، احداث، همان نقش فتیان را داشته‌اند در بعضی از ادوار، احداث معنایی در حدودِ نگهبان شب و عسس دارد، مراجعه شود به فرهنگ نوادرِ دیوانِ شمس از استاد فروزانفر، ضمیمهٔ جلد هفتم دیوان کبیر، ۹۰/۷-۱۸۹.

قدرت سیاسی بود که گاه امیری را یاری می‌دادند و زمانی دیگری را به خواری و ذلّت می‌نشاندند. این کلمهٔ «احداث» بعدها، در قلمرو ایران بزرگ نیز، از عناوینی شد که بر شاخه‌هایی از آیینِ عیاری و شاطری اطلاق می‌کردند و تا تالیف کتاب حسین کُرد شبستری[۱۵] این عنوان همچنان در میان این فرقه‌ها و گروه‌های مشابه ایشان باقی بوده است.

در قرن پنجم ورود به جمعِ عیّاران و شاطران و اصحاب فتوّت آداب و رسوم ویژهٔ خویش را به کمال رساند چندان که برای هر کس که قصد ورود به این آیین داشت، سرکردهٔ ایشان ــ که دارای جایگاه پیر و شیخ در نظام تصوّف و خانقاه بود ــ باید منشوری می‌نوشت و عبدالقادر هاشمی بزّاز متصدّی این مقام بود. و او برای هر کدام ازیشان منشوری می‌نوشت و او را مأمور ناحیه‌ای از نواحی می‌کرد و این عبدالقادر خود را «کاتب فتیان» لقب داده‌بود.[۱۶]

در بغداد، اندک‌اندک این عیّاران از یک سوی به عنوان طرفداران دولتِ فاطمی مصر مورد سوءظن قرارگرفتند و از سوی دیگر قدرت ایشان به جایی رسیده بود که بعضی ازیشان قصد داشتند سکّه به نام خود زنند. سیر تاریخیِ گسترش قدرت عیاران و پیچیده شدن آداب و رسوم عیّاری در قرن ششم از حوصلهٔ این یادداشت کوتاه که خود مقدمهٔ یادداشت کوتاه دیگری است، به‌کلّی بیرون است. و بسیاری از آداب و رسومِ زورخانه‌ها از چرخ زدن و کبّاده کشیدن تا کبودی زدن یا خالکوبیِ روی بَدَن[۱۷] همه و همه استمرار سنتِ عیاران است.

---

۱۵) حسین کُردِ شبستری که در جنگ با دشمنانِ مذهب شیعه کارهای حیرت‌آور می‌کند. این کتاب یکی از پُرخواننده‌ترین قصّه‌های ادبیّات عامیانهٔ فارسی در عصر قاجاری و اواخر صفویّه بوده است و چاپ‌های متعدد از آن وجود دارد. مراجعه شود به ادبیّات عامیانهٔ ایران، محمّدجعفر محجوب، ۱۰۵۷/۲.

۱۶) مقدمهٔ مصطفی جواد، بر کتاب الفتوّه، ۴۰-۳۸.

۱۷) ← مثنوی، ۱۸۴/۱، داستان مردِ قزوینی و خواستار شدنِ نقشِ شیر بر بدنش. در بابِ رابطهٔ کبودی زدن با عیّاری به این دو بیت از شرف‌الدین شَفْرُوَه (متوفی قبل از ۶۰۰ هـق) توجه کنید (جُنگ لالااسماعیل، شمارهٔ 487، ورق ۱۶۱b):

بـر سـرِ بـازارِ قلّاشان بـه دست شُـهرگی — کوسِ شنعت می‌زند نَقْشِ ملامت‌جوی من

تـــمـا بـــرهنه کـــرده‌ام بازوی عیارانه را — شیر گردون نیلگون نقشی ست بر بازوی مـن

که استمرار و پیوستگیِ رسمِ ملامت و عیاری و قلاشی و رسم خالکوبی شیر بر بدن را، در قرن ششم نشان می‌دهد. استادان فروزانفر در شرح مثنوی شریف، ۱۲۳۱/۳-۱۲۳۲، و نیکلسون در شرح مثنوی، ۴۱۶/۱، به شاهد و سندی قبل از مولانا، ظاهراً، دسترسی نیافته‌اند و این شعرِ شَفْرُوَه ازین بابت اهمیت بسیار دارد.

ابن معمار متوفی ۶۴۲ در کتاب الفتوة خویش می‌گوید: «چون به روزگار سیّد و مولای ما امام الناصر لدین الله امیرالمؤمنین صلوات الله علیه رسید... بزرگی از اهل فتوّت را برگزید و او شیخ صالح زاهدِ عابد عبدالجبار بن صالح بغدادی رحمةالله علیه بود که صاحب حُسنِ سریرت و طریقت بود»[۱۸] و به نقل استاد مصطفی جواد مؤلفِ تاریخ مظفّری، یعنی شهاب الدین ابراهیم حموی از مورّخان قرن هفتم گفته است که «در سالِ ۵۷۸ امام الناصرلدین الله، شیخ عبدالجبّار صاحبِ فتوّت را فرا خواند و ازو درخواست تا خلیفه الناصر را سراویل فتوّت در پوشاند و او خلیفه را سراویل فتوّت پوشانید و خلیفه از دست عبدالجبار «آب نمک» نوشید که همان «آب فتوّت» است. خلیفه او را پانصد دینار بخشید و پسرش شمس‌الدین علی را نیز خلعت داد و این شیخ عبدالجبار پیری نیکو بود و پیروان بسیاری داشت. بعد از ورود خلیفه الناصر به آیین فتوّت، جمع کثیری از ملوک و اکابر به او اقتدا کردند و از رهگذر او به جمعِ اصحاب فتوّت پیوستند.[۱۹]

گسترش بیش از حدِ فتوّت در میان طبقات مختلف مردم سبب شد که طرفداران این آیین، که هر کدام در اصل گرایش‌های مذهبی و سیاسی خاص خود را داشتند، اندک‌اندک به شاخه‌های گوناگون درآیند و به تدریج در برابر یکدیگر صف‌آرایی کنند و کار به جنگ‌های خونین بکشد. خلیفه ناگزیر گردید که به «تجدید فتوّت» دستور دهد، یعنی هر کس را که از دستِ او به این آیین وارد نشده است خود بار دیگر به «فتوّت» درآورد و او خود قبلهٔ آیین فتوّت گردد. استاد مصطفی جواد متن منشور جدید ورود به فتوّت را از کتاب المناقب العباسیه[۲۰] تألیف علی بن ابی الفَرَج بصری نقل کرده است و خطوطِ اصلی این منشور که در نهم صفرِ ۶۰۴ صادرشده است عبارت است ازین نکات:

۱) سرچشمهٔ فتوّت امیرالمؤمنین علی‌ع است و امام تمام حُدودِ شرع را اجرا می‌کرده است و هیچ درین راه کوتاهی نمی‌ورزیده است.

۲) خلیفه الناصر هم درین راه به او اقتدا کرده است و پای بر جای پای امیرالمومنین علی‌ع می‌نهد.

۳) هر کس که مرتکب قتل شود، باید قصاص شود.

---

۱۸) همانجا. ۱۹) همانجا. ۲۰) همانجا

این منشور را به سرانِ احزاب داد و از هر کدام به نوعی تعّهدِ کتبی و امضا گرفت که این اصول را رعایت‌کنند.

صلاح الدین صَفَدی در نکْتُ الهمیان فی نکت العمیان[۲۱] در سیرت الناصر خلیفه نوشته است که «و در روزگار او فتوّت ظاهر شد و بندق (گلوله افکندن) و کبوترهای هادی[۲۲] و مردم سخت بدین کار روی آوردند و بزرگان بدان تمایل نشان دادند و آنگاه پادشاهان. پس الملک العادل ابوبکر بن ایّوب[۲۳] و فرزندانش لباس فتوّت پوشیدند و سپس الملک الکامل[۲۴] و الملک الأشرف[۲۵] سراویلِ فتوّت پوشیدند. شهاب الدین غوری پادشاهِ غزنه[۲۶] و هند را نیز لباس فتوّت پوشانیدند و همچنین صاحب جزیرهٔ کیش[۲۷] را و اتابک سعد صاحب شیراز[۲۸] را و الملک الظاهر غازی بن صلاح الدین[۲۹] را که صاحب حلب بود.

این شیوهٔ گرایش به فتوّت در میان خلفای عباسی، بعد از خلیفه الناصر، همچنان ادامه یافت و تا سقوط دولتِ عباسیِ بغداد در تاریخ ۶۵۶ برقرار خود بود.[۳۰] بعد از سقوط دولتِ عباسی هم به نوعی دیگر ادامه یافت یعنی در عصرِ ممالیک در مصر و شام. فتوّت در آسیای صغیر نیز همان سرنوشتِ مصر و شام را داشت. توصیفی ازین امر را در سفرنامهٔ ابن بطوطه می‌توان مشاهده کرد که چه‌گونه در قونیه شاهد فتیانِ آن شهر

---

۲۱) همانجا

۲۲) کبوتر هادی ،کبوتری است که نسبت به بام و محلّی خاصّ اُنس دارد و به هرکجا برود، به محل اصلی خود بازمی‌گردد این گونه کبوتر را در خراسان آموخته می‌خوانند، عطار گفته است، مختارنامه، ۱۳۶.

جانِ تو کبوتری است پرّیده ز عرش هرگاه که هادی نشود گُم گردد

مراجعه شود به تعلیقاتِ منطق الطیر، ۵۲۰.

۲۳) الملک العادل، ابوبکر بن ایوّب دربارهٔ او بنگرید به الکامل ۱۱ /۲۵-۵۲۳.

۲۴) الملک الکامل ـ محمّد بن عادل، صاحب مصر بنگرید به ابن اثیر، الکامل، ۸۹/۱۲-۴۷۹

۲۵) الملک الأشرف ـ موسی بن عادل، الکامل، ۱۲ / صص ۳۳۷-۴۹۱.

۲۶) شهاب‌الدین غوری محمّد بن سام پادشاه غزنه و هندبنگرید به الکامل، ۱۶۸/۱۲ به بعد و نیز ۱۲ / وقایع ۵۹۰ به بعد.

۲۷) صاحب جزیرهٔ کیش مورخّین از او به همین عنوان یاد می‌کنند نام او ظاهراً درکتب تاریخ ثبت نشده است. الکامل ۳۰۲/۱۲.

۲۸) اتابک سعد صاحب شیراز متوفی ۶۵۸ ممدوح سعدی دربارهٔ او بنگرید به‌ممدوحین سعدی، از علامهٔ قزوینی، چاپ شده در مقالات علامهٔ قزوینی، انتشارات اساطیر، ۵۶۰/۳-۵۶۸.

۲۹) الملک الظاهر غازی بن صلاح الدین صاحب حلب بنگرید به الکامل، ۱۶۰/۱۲ به بعد.

۳۰) سقوط دولت عباسی بغداد در تاریخ ۶۵۶.

بوده است و آنها سندِ فتوتِ خود را به امام علی بن ابیطالب؏ می‌رسانده‌اند.[۳۱] ابن بطوطه از مشاهدات خویش در ایران نیز به نمونه‌های بسیاری از گرایش ایرانیان به فتوّت یاد کرده است.[۳۲]

انبوه نسخه‌های رسالات در فتوّت[۳۳] که بخشی از آن امروز باقی است، بهترین دلیل گسترش این آیین در سراسر مشرق اسلامی به‌ویژه در ایران است.

تا اینجای این یادداشت، همه مقدمه بود برای این‌که طرحی اجمالی از رسالهٔ فتوّت ابن المعمار داده شود. این رساله که در نیمهٔ اول قرن هفتم نوشته شده است، توصیفی است از اصول و مبانیِ آیینِ فتوّت و خود فصول و ابوابِ کتاب را درین خطوط برجسته کرده است: فصل اول در اطلاق اسم فتوّت، از نظر لُغَوی و در شریعت و در آنچه از آیات و اخبار و آثار درین باره رسیده است. فصل دوم، در حقیقت فتوّت و سرچشمهٔ اصلی آن و منشاء و جایگاه آن در شریعت و فرقِ میانِ فتوّت و مشابهات آن از قبیلِ مروّت و اخّوت و نیز دربارهٔ پوشیدن خرقه و بستنِ کمربند. فصل سوّم، در توصیفِ فتوّت و رسوم فتیان و شروح و لغت‌های آن که حدود سی گفتاراست. فصل چهارم در

---

۳۱) سفرنامهٔ ابن‌بطوطه، ۳۲۴/۱. ۳۲) همانجا

۳۳) مهم‌ترین آثاری که از متون مربوط به جوانمردان و اربابِ فتوّت تاکنون نشر یافته است در زبان عربی عبارت است از کتاب‌الفتوّه سُلَمی، ← فصل۲۳ کتاب حاضر و کتاب الفتوة، ابن معمار بغدادی، ← فصل۲۴ کتاب حاضر و تحفة الوصایا، از احمد بن الیاس النقّاش الخرتبرتی، چاپ عکسی در مجلهٔ دانشکدهٔ اقتصاد ترکیه با این مشخصات:

Iktisat Fakultesi Mecmuasi (II inci cilt No. 1-4)

و در فارسی فتوّت‌نامهٔ سلطانی، از واعظ کاشفی، چاپ دکتر محمّد جعفر محجوب، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲ رسائل جوانمردان (شامل هفت فتوّت نامه از شهاب‌الدین سهروردی، عبدالرزاق کاشانی، شمس الدین محمّد بن محمود آمُلی که بخشی از نفایس الفنونِ اوست و نجم‌الدین زرکوب و درویش علی کرکهری و فتوّت نامهٔ‌چیت‌سازان از مؤلفی نامعلوم) به اهتمام دکتر مرتضی صراف و فتوّت‌نامهٔ ناصری، از مولانا ناصری، قرن هفتم، چاپ استاد تشنر در لایپزیک ۱۹۲۴ و چاپ استاد سعید نفیسی، در مجلهٔ فرهنگ ایران زمین، سال ۱۳۴۱ و فتوّت‌نامه آهنگران، چاپ استاد ایرج افشار، در فرخنده پیام (جشن‌نامهٔ استاد غلامحسین یوسفی) مشهد ۱۳۵۹ صص ۵۹-۵۳ و سه فتوّت نامه،چاپ مهران افشاری، در ناموارهٔ دکتر محمود افشار، ۱۳۷۲ صص ۸۶-۳۸۶۵ و فتوّت نامهٔ سقّایان چاپ استاد ایرج افشار در همانجا صص ۹۴-۳۸۸۷ و آیینِ جوانمردی، هانری کُربَن، ترجمهٔ احسان نراقی، تهران، نشر نو، ۱۳۶۳، و چهارده رساله در باب فتوّت و اصناف، به اهتمام مهران افشاری تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۱ و از تحقیقات معاصران مقدمهٔ دکتر مصطفیٰ جواد، بر کتابُ الفتوّه ابن‌المعمار و مقدمهٔ دکتر محجوب بر فتوّت‌نامهٔ سلطانی، و شهر سمک، از دکتر پرویز ناتل خانلری، تهران، آگاه، ۱۳۶۴ و کتاب فتوّت درکشورهای اسلامی، استاد عبدالباقی گلپینارلی، ترجمهٔ دکتر توفیق سبحانی، تهران، روزنه، ۱۳۷۹.

شرایط فتوّت و آن‌چه از قیودِ صحیح و تکمیل‌کننده در آن معتبر است. فصل پنجم در این که فتوّت چه‌کسی درست است و فتوّت چه‌کسی نادرست و دربارهٔ آنچه مایهٔ بطلان فتوّت می‌شود و نقص در آن ایجاد می‌کند. فصل ششم دربارهٔ الفاظِ مصطلح میان اصحاب فتوّت است و آن بیست و اند لفظ است که بر تو عرضه خواهدشد. فصل هفتم در کیفیّتِ «فتی» است و صفتِ طلب و اجماع و دعوت و خطبه و شدّ و تکمیل و شُرب. فصل هشتم دربارهٔ حکمتِ شدّ و سراویل و «آب»ها و «نمک» و فصل نهم در خصالی است که از صاحب فتوّت پسندیده است و صفاتی که مأمور به اجتناب از آن‌هاست و آن دویست خصلت است. فصل دهم در حکایات متقدمان اصحابِ فتوّت است و آن کَرَم و مروّتی که داشته‌اند و نیز دربارهٔ گفتارهایی که جاهلانِ متأخر آن را در نظام فتوّت بدعت نهاده‌اند.

این بود طرح اجمالیِ کتابِ ابن المعمار و اینک خطوطِ اصلی فصل‌های دهگانهٔ کتاب او، تا طرحی از عیاری و فتوتِ غیرصوفیانه را نیز در برابرِ خود داشته باشیم و در مطالعهٔ آیین قلندری به وجوهِ اشتراک و افتراقِ آن‌ها معرفت داشته باشیم.

در فصل اول، مؤلف، آن‌چه در قرآن دربارهٔ «فِتْیَه» و «فتی» و امثال آن آمده است می‌آورد هم‌چنین عباراتی از سنّت رسول‌ص که به عقیدهٔ او گفتارِ پیامبر است دربارهٔ اصحابِ فتوّت. هم‌چنین آن‌چه از زُهّادِ اَوّلیّه امثالِ فضیلِ عیاض[۳۴] درین باره نقل می‌کند.

در فصل دوّم فتوّت را خصلتی از خصالِ دین می‌داند و صفتی که مایهٔ تکمیل عارفان است در این‌جا مؤلف به مقایسهٔ «ایمان» و «اسلام» و «فتوّت» و «دین» می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که هر «فتی» مسلمان است ولی هر مسلمانی «فتی» نیست بعد به مبدأ فتوّت می‌پردازد و از روزگار ابراهیم خلیل آغاز می‌کند که او را «ابوالفِتیان» می‌خوانده‌اند[۳۵] آنگاه که به شکستنِ بت‌ها پرداخت. همچنین در مورد حضرت رسول‌ص و امام علی بن

---

۳۴) فُضَیلِ عیاض (متوفی ۱۸۷) از زاهدان خراسان در قرن دوم بنگرید به حلیة الأولیاء ۸۴/۴ و ترجمهٔ رسالهٔ قُشَیریّه، ۲۷.

۳۵) در بسیاری از رسائل اصحابِ فتوّت، ابراهیم خلیل را ابوالفتیان معرّفی کرده‌اند و از زبان رسول ص نقل شده است که فرمود «انا الفتیٰ ابن الفتی» و در توضیح این سخن، نسبِ خود را به ابراهیم خلیل رسانید رسالهٔ فتوت متعلق به عبدالعظیم خان قریب، چاپ شده در چهارده رساله، به کوشش مهران افشاری و مهدی مدایني، تهران، نشر چشمه، ۷۴ و در همین رساله آمده است که روز قیامت فتّوت دارانِ ثابت قدم و صادق القول به زیرِ عَلَم ابراهیم خلیل بُرده می‌شوند؛ همانجا، ۵۳ و این که لباس فتوت از او به پسرانش اسحاق و اسماعیل رسیده همانجا، ۹۴ ظاهراً منشاء انتخابِ او به این مقام داستان او با مهمانانِ اوست همانجا، ۱۱۴ که منشاء قرآنی دارد (۲۶/۵۱).

ابیطالب[ع] و در این‌جا می‌کوشد که سلسلهٔ فتوّت را از رهگذر امام به «سَلمان فارسی» و از سلمان فارسی به «دجلی انصاری»[۳۶] و از او به «اشج»[۳۷] و از او به «ابومسلم خراسانی» و از او به «نجدة بن میسره»[۳۸] و از او به «مالک»[۳۹] و ازو به «عبدالله بن الهاشمی»[۴۰] و ازو به «معاذِ مازنی»[۴۱] و از او به «مظعون»[۴۲] و از او به «مبارک بن مطاعن»[۴۳] و از او به «حامد بن عدی» و ازو به «مهدی»[۴۴] و همچنان تا روزگار ما (مؤلّف متوفی ۶۴۲) که شاخه‌های بسیار از آن برآمده و «بیت»ها و «حزب»ها و قبایلی شده است از قبیل رهاصیّه[۴۵] و شحینیّه[۴۶] و خلیلیّه[۴۷] و مولدیّه[۴۸] و بنویّه[۴۹] که هر کدام صاحب رأی و اندیشه‌ای است و

---

۳۶) هویّت این شخص یعنی دجلی انصاری از نظر رجالی و تاریخی تا کنون بر من معلوم نشده است استاد مصطفی جواد نیز درین باره به جایی نرسیده است.

۳۷) اَشَجّ که نسبتِ او را کوفی و مدنی نوشته‌اند، در کتاب الفتوه ابن النقّاش، به نقل دکتر مصطفی جواد، در حاشیهٔ مقدمهٔ کتاب الفتوه، ابن المعمار، ۱۴۴ نام او آمده است. او نیز از کسانی است که اطلاع چندانی دربارهٔ او، ظاهراً، وجود ندارد. واعظِ کاشفی نیز نام او را آورده است که «اگر پرسند که سند سلمانیان چه گونه است؟ بگوی: هرطایفه را سندِ دیگر باشد برای آن که سلمانِ فارسی میانِ علی انصاری بست، علی انصاری میانِ اَشَجِّ مَدَنی و اَشَجِّ مدنی میان ابومسلم خراسانی بَست...» فتوّت نامهٔ سلطانی چاپ دکتر محجوب، ۱۲۳.

۳۸) نجدة بن میسره نیز از مردان گمنام این سلسله است.

۳۹) دربارهٔ ابن مالک، مؤلف هیچ توضیحی نداده است در جمع کسانی که می‌توانند با سلمان فارسی ارتباط زمانی داشته باشند مالک بن عوف به نظر می‌رسد چهارده رساله، ۶۶ - ۶۹.

۴۰) دربارهٔ ابن عبدالله بن الهاشمی، در هیچ سندی اطلاع به دست نیامد.

۴۱) در اصلِ نسخه معادالمارنی و معاز بوده است. استاد مصطفیٰ جواد، در حاشیهٔ تذکر داده است ولی هیچ گونه اطلاعی در بابِ این شخص به دست نیاوردم.

۴۲) کلمهٔ مظعون در اصل نسخه خوانا نبوده است. در حاشیه نوشته‌اند در اصل مطعون و فطحون. طبیعی است که هیچ سندی درین باره به دست نیامده است. ۴۳) ناشناخته است.

۴۴) این دو تن نیز ناشناخته‌اند.

۴۵) تصور می‌کنم عبارتِ فتوّت نامهٔ سلطانی، ۱۲۳ در این‌جا با متن ما، از یک جا سرچشمه گرفته است. اگر چه هر دو متن آشفته است ولی نقل آن بی‌جا نمی‌نماید «و همچنین هر یک میانِ دیگری که می‌بستند تفرّع و تشعّب پدید می‌آمد تا بیوت و احزاب و قبایل پیدا شد چون ریاضیّه و شحنه و خلدیّه و میتویه و مسلمیّه و ملائیه و مانندِ این، و این رساله شرح و بسطِ مجموع برنتابد. حاصلِ آن است که هر میان بسته از اهل خراسان و عراق و ماوراءالنهر که سندِ خود به سلمان فارسی درست می‌کند مردی کامل است و إلاّ در طریقِ او قصور است، تا دانند.»

۴۶) شحینیّه، ظاهراً همان است که در عبارتِ واعظِ کاشفی به شحنه تصحیف شده است استاد مصطفی جواد نیز درین باره به سندی دست نیافته است.

۴۷) خلیلیّه، ظاهراً همان است که در فتوّت‌نامهٔ سلطانی به صورت خلدیه آمده است اگر خلیلیّه صورت درست کلمه باشد، حدس استاد مصطفی جواد که آن را با نام خلیل (ابراهیم پیامبر) مرتبط دانسته است، حدس دوری نیست. دربارهٔ ارتباط فتوّت و ابراهیم خلیل به شمارهٔ ۳۵ همین فصل مراجعه شود. اگر منظور ابراهیم خلیل ←

چون به روزگارِ سیّد مولای ما امام الناصر لدین الله امیرالمؤمنین[۵۰] صلوات الله علیه رسید، او درین کار به ژرف‌اندیشی پرداخت و «کبیر»ی در فتوّت برگزید که نامش شیخِ صالحِ زاهدِ سعید عبدالجبّار بن صالح بغدادی است. آنگاه به نقل سلسلهٔ فتّوتِ الناصرِ خلیفه از طریق همین عبدالجبّار می‌پردازد تا می‌رسد به سلمان فارسی و ازو به امام علی بن ابیطالب[ع] و ازو به پیامبر. درین زنجیره بسیاری از نام‌ها ایرانی است از قبیل ابومسلم خراسانی، مَلِک کالیجار بن بردویل، روزبه فارسی، بهرامِ دیلمی، سلمان فارسی و حتی نام‌هایی هم که به ظاهر عربی است هیچ دلیلی ندارد که ایرانی نباشد یا تصحیف یک نام ایرانی نباشد.

بعد از یادکردِ این سلسلهٔ فتوّت، مؤلف به بحث دربارهٔ تمایز «فتوّت» و مشابهات آن از قبیلِ «مروّت» و «اخوّت» و موضوع پوشیدن خرقه و شدِّ ثقاف می‌پردازد و می‌گوید: مروّت، گویند، صفتی باطنی است حال آنکه فتوّت صفتی ظاهری است در کارِ خیر و پرهیز از شرّ. آراء دیگری را نیز درین باره نقل می‌کند. آنگاه دربارهٔ «اخوّت» می‌گوید: معاهده‌ای است میانِ دو تن که همچون دو برادر باشند و هر کدام کار آن دیگری را، در دنیا و آخرت، کفایت کند و بنیاد آن مؤاخاتی (برادری نهادنی) است که رسول میان صحابه نهاد.

← نباشد در آن صورت «آواز خلیلی» که در موسیقیِ قلندریّه دارای اهمیت بوده است، می‌تواند منسوب به او باشد. ← فصل ۶۵ شمارهٔ ۱۶۱ کتاب حاضر.

۴۸) مولدیّه، استناد مصطفی جواد نوشته است «درین باره به جایی نرسیدم.» حاشیه ۱۴۶ ولی این کلمه در فتوّت‌نامهٔ سلطانی به صورت میتویه و نسخه بَدَل: متویه دیده می‌شود.

۴۹) در اصل نسخه بنویه بوده است و استاد مصطفی جواد حدس زده است که کلمه تصحیفِ نَبَویّه باشد در نسبت به نبی[ص]. وی از رحلهٔ ابن جبیر، ۲۸۰ عبارتی را نقل کرده است که ترجمهٔ آن چنین است: «و خدای برین رافضیان گروهی را مسلّط کرده است که به بنویه معروف‌اند اینان از اهل سنّت‌اند و بر آیین فتوّت و در راه کارهای مردانگی... اینان به کشتنِ این را فضیان می‌پردازند هرجا که ایشان را بیابند.» قابل یادآوری است که، با همه پیشنهاد مصحّح، کلمهٔ «بنویه» در نسخهٔ اساس متنِ ابن معمار هنوز می‌تواند اصیل باشد و ربطی به «نَبَویّه» ـ در نسبتِ به نَبی ـ نداشته باشد که زیرا از عبارت ابن جبیر درین باره هیچ چیزی استنباط نمی‌شود. قابل یادآوری است که در برابر بنویه، در فتوّت‌نامهٔ سلطانی، کلمه‌ای مشابه وجود ندارد که در قرائت آن ما را یاری دهد ولی در آنجا دو نسبتِ غریب و ناخوانای دیگر دیده می‌شود که عبارتند از «مسلمیّه» و «ملائیه» (نسخهٔ بَدَل: مولدیه)

۵۰) ابوالعباس احمد معروف به الناصرلدین‌الله متوفی ۶۲۲ وی از سال ۵۷۵ تا سال ۶۲۲ خلافت کرد سیاست عمومیِ او با اسلافش تفاوت‌های زیادی داشت از جمله کارهای معروف او شکل بخشیدن به نظام فتوّت بود که سبب شد بسیاری از فرمانروایان نواحیِ مختلف به آیینِ فتوّت گرایش پیدا کنند. دربارهٔ او بنگرید به الکامل، ابن اثیر، ۴۳۸/۱۲-۴۴۰ و نیز تاریخ الاسلام، ذهبی، ۹۲۹/۱۲ به بعد.

بعد می‌گوید: این که بعضی از جاهلان، هر کدام خونِ آن دیگری را می‌نوشد، کاری است ناروا.[۵۱] سپس دربارهٔ خرقهٔ تصوّف می‌گوید: خرقهٔ تصوّف درست است و آن نیز عهد و میثاقی است که بر طریق محافظت کنند، درست بمانندِ فتوّت. تفاوت آنها در آداب و رسوم است و در اصطلاح. دربارهٔ شدِّ ثقاف می‌گوید: انتسابی است در پیشه و صناعت که به چه کسی پیوسته‌اند. و بعد می‌گوید: این است سخن در اصلِ فتوّت و آن‌چه بدان شباهت دارد.

در فصل سوم به صفات فتوّت و صفات فتی و رسوم و نَعْت‌های آن‌ها می‌پردازد، در حدود سی گفتار. در این فصل این‌گونه تعریف‌ها یا وصف‌ها را نسبت به فتوّت یاد

---

۵۱) در هیچ‌کدام از کتبِ مربوط به آیین جوانمردی و فتوّت اشاره‌ای به این رسم نیافتم، ولی بی‌گمان یک اعتقادِ ایرانیِ کهن است به عنوانِ رمزی از یگانگی دو تن. در اسنادِ نسبتاً کُهنِ شیعی سخنی از رسول‌ص در باب امام علی بن ابیطالب‌ع نقل کرده‌اند که «لَحْمُكَ لَحمی و دَمُكَ دَمی» (بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بیروت، لبنان، ۱۹۸۳/۱۴۰۳، ج۱۲۶/۲۳، که در حاشیه از امالی، الصدوق، ۱۶۲، و کمال الدین، همو، ۱۴۰، تخریج شده است.) ترجمهٔ عبارت منقول از رسول‌ص این است که «گوشتِ تو گوشتِ من خونِ تو خونِ من.» ابوالقاسم کاشانی، در زبدة التواریخ، که در سال هفتصد هجری فراهم آمده است، در داستانِ «سه یارِ دبستانی» می‌گوید «نظام الملک و خیام و سیّدنا (حسنِ صبّاح) در نشابور در یک مکتب می‌بودند... و قاعدهٔ مُتصادَقَت [میانشان] مستمر بوده تا غایتی که خونِ یکدیگر، از غایت محبت، خورده بودند.» (زبدة التواریخ، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات، تهران ۱۳۶۴، ص۱۴۶). ظاهراً این خوردن خون یکدیگر رمزی از آن وحدتِ خون و گوشت است که در حدیث منسوب به رسول‌ص نیز دیده می‌شود. سلمان ساوجی در مدیح امام علی بن ابیطالب‌ع به همین نکته اشاره کرده است (امثال و حکم، ۱۳۶۳):

«لَحْمُكَ لَحْمی» نبیّ‌اش گفت اندر صدقِ آن «قُلْ تعالَوا نَدْعُ» از حق مُنزَل اندر شانِ اوست

در منطق الطیر، عطار بیت شمارهٔ ۱۴۱۸، آنجا که شیخ صنعان از کمالِ صمیمیت و یگانگی خویش با دخترِ ترسا سخن می‌گوید، نسخه‌های کهن و اساس من بدین صورت بود:

خونِ تو، بی تو، بخوردم هرچه بود در سر و کارِ تو کردم هرچه بود

و من آن را به صورت «چون تویی تو» اصلاح کردم بر اساس نسخه‌های دیگر. درین لحظه از خاطرم می‌گذرد که همان ضبطِ نسخه‌های اساس درست بوده است و اشارتی دارد به این رسم (منطق الطیر، ۲۹۵ و ۵۷۵). در مصیبت‌نامه، بیت ۴۵۲:

چون دو تن در اصل یک ذات آمدی نام این «عقد المساقات» آمدی

از چاپ ما که در آن «عقد المساقات» آمده و ما در تعلیقات همان کتاب پیشینهٔ آن را در ادب و تاریخ عربِ جاهلی و متون تفسیری نشان داده‌ایم و نظر استاد ریتر را مورد نقد و تردید، استاد ریتر از «عقد المساقات» «عَقْدِ خون» (blood-bond) استنباط کرده و می‌گوید «ابن‌تیمیّه چنین پیمانهایی را که با نوشیدن خون است، مخالف است.» ← تعلیقاتِ ما بر مصیبت‌نامه، چاپ انتشارات سخن، و برای نظر استاد ریتر که عقد المساقات را به blood-bond و عملاً blood-brotherhoods ترجمه کرده است و خود اعتراف کرده که یک ترجمهٔ اختیاری و دلبخواه است. ←

The Ocean of the Soul, p. 594.

می‌کند: از حسنِ بصری (۲۱ ـ ۱۱۰) که گفت: فتوّت درین آیتِ قرآن جمع آمده است که «إنَّ اللهَ یأمُرُ بالعدلِ و الإحسانِ و ایتاء ذی القُربیٰ وَ ینهیٰ عن الفحشاء و المنکَرِ و البَغْی ۱۶ / ۹۰) و بعد از دیگر مشایخ تصوّف که تقریباً یا همان‌هاست که سُلَمی نقل کرده است یا در حال و هوای همان تعریف‌هاست یعنی چشم‌اندازِ این فصل چشم‌اندازِ فتوتِ اهل تصوّف است.

فصل چهارم، در شرایط فتوّت است و قیدهای صحیح و تکمیل‌کنندهٔ آن. در موردِ شرایطِ صحّتِ فتوّت ازین شرایط یاد می‌کند: مرد بودن، بلوغ، عقل، دین، استقامتِ حال و اصل، مروّت است. بعد در باب هر کدام ازین شرایط توضیحاتی می‌دهد مثلاً در شرط مرد بودن می‌گوید: زیرا مظنّهٔ شرف و کمال است و همان مسألهٔ شهادت و سیاسات را که در عُرف جامعه ویژهٔ مردان بوده است، دلیل می‌آورد. به همین شیوه دربارهٔ بلوغ و عقل. در موردِ فتوّت اطفال می‌گوید: اگر هم صحّت داشته باشد از لوازم فتوّت آنهایی را که در طاقتِ ایشان‌است باید ایشان خواست همان‌گونه که در هفت سالگی آنان را امر به نماز می‌کنیم و در دهسالگی بر ترکِ آن ایشان را می‌زنیم. در موردِ شرطِ عقل این مسأله را مطرح می‌کند که اگر زوالِ عقل بر فتیٰ طاری شد، چیزی از فتوّتِ او نمی‌کاهد همان‌گونه که از اسلام او نمی‌کاهد و «شربِ» او صحیح است[۵۲] در شرطِ دین می‌گوید اگر مرتد شد، از فتوّت خارج می‌شود و چون دیگر بار ایمان آورد باید تجدید عهد کنیم در مورد این‌که فتوتِ یهودیان و نصرانیان آیا رواست می‌گوید: بعداً توضیح خواهد داد، یعنی در فصل پنجم. در موردِ استقامتِ احوال می‌گوید: چنان نباشد که مخنّث باشد و نه خنثی و نه «أبابثینه» و نه «شین»[۵۳] که ملازم با وصمتی در دین است. در مورد مروّت می‌گوید: صفتی است که وادار به مکارم [اخلاق] می‌کند و از محارم بازمی‌دارد. آنگاه سخن خویش را درین فصل به پایان می‌بَرَد با این یادآوری که این شروط در فتوّت معتبرند ولی آن‌چه از صفاتِ فتیانِ مخلص و فضایل و مکارم ایشان

---

۵۲) برای مفهوم «صحّتِ شُرب» بنگرید به ۱۷۷.

۵۳) ابوبثینه وشین، ابوبثینه، احتمالاً شکل عامیانهٔ ابوالمثنّیٰ است که کُنیهٔ مُخَنّثان است. بنگرید به تاج العروس و لسان‌العرب در مادهٔ ثنی. ولی استاد مصطفی جواد حدس زده است که از عبارت مؤلف چنین دانسته می‌شود که چیزی است جز مُخَنَّث: «خُنثیٰ و لا ابابثینه» ولی قابل یادآوری است که در صفحات بعد مؤلف می‌گوید: «الخُنثیٰ الملقَّب أبابُثینه» ۱۷۳ امّا کلمهٔ «شین» هیچ شناخته نیست. استاد مصطفی جواد حدس زده است که «ذا شین» (صاحب ننگ و عار) باشد.

هست از قبیل یاری مظلومان و همان پذیرفتن و یاری برادران و گستردنِ احسان وصلهٔ ارحام و اجتناب از حرام و پرهیز از آزار و بذلِ ندی و طاعتِ رحمان، در آشکارا و نهان، این‌ها شروط تکمیل‌کننده‌اند.

در فصل پنجم، مردم را به دو گروه تقسیم می‌کند آن‌ها که صاحب شریعت و کتاب‌اند از قبیل مسلمانان و یهود و نصارا و آنها که صاحب کتاب و شریعت نیستند، مانندِ بُت‌پرستان، آنها را که فاقد شریعت و کتاب‌اند، به هیچ روی، فتوّت‌شان را صحیح نمی‌داند. و در مورد اهل ذمّه به مباحثِ بعدی ارجاع می‌دهد. در مورد مسلمانان می‌گوید: دو گروه‌اند «جِن و اِنس» حکم ایشان در فتوّت یکی است آن‌ها نیز دو گروه‌اند: مرد و زن، زن از اهل فتوّت نمی‌تواند باشد همان‌گونه که پیش ازین یادکردیم. امّا مردان نیز بر دوگونه‌اند: آزاد و بنده هر دو گروه در فتوّت یکسان‌اند. بعد مجموعه‌ای از پیشه‌ها را نام می‌بَرَد و می‌گوید اگر اسلامشان صحیح باشد فتوّت ایشان درست است و سپس به آنان ــ که فتّوتِ ایشان درست نیست ــ اشارت می‌کند که عبارتند از زنان، مخنّثان و خنثیٰ ملقب به «ابوبثینه» و طفل بازیگوش (= لاغی) که از شنیدن خیر بازمی‌ماند و آنکه مختلّ (خردش زیان دیده) است و آنکه مست است و آنکه او را به زور بدین وادارند و آنکه خوی وی جمعِ میانِ دو شخص است[۵۴] و می‌فروش و ضامِنُ اللطف[۵۵] و محسس[۵۶] ــ که همان دیّوث است ــ و سفله و عشّار[۵۷] و آنکه میان مرد و همسرش جدایی می‌افکند و آن که از آینده خبر می‌دهد و باژْسِتان و ساحر و کاهن و آن که از گذشته خبر می‌دهد و آنکه گمان می‌کند ستارگان با او سخن می‌گویند و حوادث را به ستارگان نسبت می‌دهد و عرّاف[۵۸] و مبخر[۵۹] و منجّم و راهزن و «خایف السبیل»[۶۰] و اَعوانُ الظَلَمة[۶۱] و آن که عقیده

۵۴) مقصود مؤلف ازین عبارت «و من دأبه الجمع بین الشخصین» ۱۷۳ بر من معلوم نشد. شاید: قوّاد.

۵۵) منظور از ضامِنُ اللُّطَف، ظاهراً صاحبِ بیت اللطف است و این بیت اللطف کلمه‌ای است که در فارسی نیز به کار می‌رفته است به معنیِ محیط زندگی زنانِ بدکاره و اهل فساد و تباهی.

۵۶) محسس با اینکه مؤلف معنیِ کلمه را آورده است، اشتقاق آن برمن روشن نشد.

۵۷) عَشّار کسی است که مالیات اَخذ می‌کند، مأمور مالیات.

۵۸) عَرّاف کسی است که فال می‌بیند. ۵۹) مبخر، آن که دهانش بوی بد دهد.

۶۰) کلمه مبهم است، مگر این که مقصود از آن کسی باشد که راهزنی می‌کند و بودن او در طریق، سببِ خوفِ مردمان است. در آن صورت روی قواعد باید «مخیف السبیل» باشد استاد مصطفی جواد نیز همین را پیشنهاد می‌کند.

۶۱) اَعْوانِ ظَلَمه، کسانی هستند که به حکومت‌ها و دولت‌های ظالم یاری می‌رسانند. کارگزاران دولت. کلمهٔ

دارد مدبّر عالم طوالع سعیده است و حربی[۶۲] و آن که به دروغ گواهی دهد و آن که زنان محصنهٔ مؤمنهٔ غافله را قذف کند[۶۳] و آن که از فرایض اعراض کند و آن که در خطایای کبیره درآویزد و آن‌که عقیده‌اش فاسد است و از دین گریزان مانند ملحدان و زندیقان و سوفسطائیان و اهل تعطیل[۶۴] و مجوس و آن‌که رِدَّهٔ[۶۵] او به تکرار کشد. اینان فتوّت‌شان درست نیست مادام که برین صفات باقی‌اند. سپس دربارهٔ فتوّتِ «اَمْرَد»[۶۶] و فتوّت اهلِ ذِمّه[۶۷] سخن می‌گوید و معتقد است که «اَمْرَدان» اگر به فساد عقیده معروف نباشند فتوّتِ ایشان درست است و اگر به فساد عقیده شناخته شده باشند به آینده موکول می‌شود تا آنگاه که صلاح ایشان آشکار شود و بدان شناخته آیند و اگر صبر شود تا ریش برآرند باکی نیست. در مورد اهل ذمّه می‌گوید می‌توان «شدّ» ایشان را پذیرفت بی آن‌که تکمیل شود به امید آن که مسلمان شوند یا چنان باشد که بیمی از شرّ ایشان در میان باشد تا با اهل فتوّت درآمیزند و بر نیکی‌های فتوّت آگاه شوند چه بسا که اسلام آورند و باید که «شُربِ» ایشان بعد از مسلمانان باشد و در فرودست مجلس بنشینند و تا مسلمان نشوند «تکمیل» نخواهند شد و احتمال آن هست که اصلاً فتوّت ایشان درست نباشد زیرا

← «عَوان» در فارسی قرونِ پنجم و ششم و هفتم، صورت ساییده شدهٔ همین «اَعْوان» است. در فارسی به صورتِ عوان (به تخفیف) و عوّان (مشدد) هر دو کار بُرد داشته است، ناصر خسرو گفته است، دیوان، ۲۹۶:

بد فعل و عَوان گرچه شود دوست، به آخر هم بر تو به کار آرد، یک روز، عوانیش

سنائی گفته است، حدیقه ۶۶۰:

موش کز دشت در دکان افتد به که خویشیت با عوان افتد

بنگرید به تعلیقات استاد فروزانفر بر معارف بهاءولد، ۳۲۰/۲ و تازیانه‌های سلوک، ۳-۲۹۲.

۶۲) حَربی کسی است که به جنگِ با مسلمانان قیام کند.

۶۳) قذف کردن، به‌زنا بازخواندن.

۶۴) اهلِ تعطیل، مفهومی است بسیار گسترده و بر کسانی که تمایل به نوعی فلسفهٔ مادّی داشته‌اند اطلاق می‌شده است. این کلمه در ادوار مختلف تاریخ تمدن اسلامی بر مصداق‌ها و مفاهیم بسیار متفاوتی اطلاق می‌شده است، اشاعره آن را به عنوان نوعی دشنام در حقِّ معتزله به کار می‌بُرده‌اند بنگرید به تعلیقات منطق الطیر، انتشارات سخن، ۴۵۹.

۶۵) رِدّه، یعنی خارج شدن از اسلام و برای این که کسی مصداق اهل رِدّه قرارگیرد، اختلاف نظر بسیار بوده است. بعضی از کسانی که تعصّب بیشتری داشته‌اند به اندک سخنی که از افراد می‌شنیده‌اند ایشان را به «رِدّه» نسبت می‌داده‌اند و عقیده داشته‌اند که باید تجدید اسلام کنند. بنگرید به تعلیقاتِ منطق الطیر، ۵۶۶؛ و تعلیقاتِ اسرار التوحید، ۵۷۰/۲.

۶۶) اَمْرَد، مردِ جوان است که هنوز موی بر صورتش نرسته است یا نو خط است. این کلمه نیز مفهومی شناور داشته است، که در مرکز آن جوانی و زیبایی نهفته بوده است.

۶۷) اهلِ ذمّه، پیروانِ ادیان و شرایع دیگر که در جامعهٔ اسلامی زیست کنند.

فتوّت، صفت شرف و کمال است و مبنی بر اصلی که آن اصل دین است و هر که اصل را از دست دهد درآویختن او به فرع درست نیاید.

مؤلف در این‌جا مجموعه‌ای از مسائل را به شیوهٔ کتبِ فقهی مطرح می‌کند و یک یک را پاسخ می‌دهد. نخستین مسأله دربارهٔ فتوّت «مجوس» است و می‌گوید: آنان که شریعتی ندارند، بمانند مجوسان، فتوّت ایشان درست نباشد بنا بر آن‌چه در گذشته یادکردیم و این قولی است واحد[۶۸] امّا بندهٔ گریخته، پس از توبه، فتوتِ او درست است. سپس مؤلف فصلی آغاز می‌کند به عنوانِ «سخن در ناقِضُ‌الفتوه» و در آن‌جا می‌گوید کسی که فاسق باشد به گناهِ صغیره‌ای فتوّتِ او ناقص می‌شود و همچنین صاحبانِ این‌گونه پیشه‌ها را ناقض الفتوه می‌داند: مصوّر (صورتگر) مُحاکی (مسخره) رقّاص، زمّار (نواز[۷۰]ندهٔ نی) قرّاد (بوزینه‌دار) دبّاب[۶۹] کلابزی (سگبان) زبّال (سرگین کش) و قمّاش و مُنَقِّی الکنیف (آن‌که چاه مستراح پاک می‌کند) یعنی طاقیقی[۷۱] و شعبده‌گر و مسخرگی پیشه کن و مخنّث که به زیِّ زنان درآید و آفِک که همان دروغ‌زن است و قتّات که نمّام است و غیبت‌گر و منافق دوروی و منجش[۷۲] و محرش[۷۳] که میان برادران را به‌هم می‌زند و سفیهِ زشت‌زبان و اهلِ تفتین و مشاحِنُ الجار[۷۴] و آن‌که از آمیزش جنس سَره به ناسَره غِش می‌زند و آن‌که کالای نیک را نشان می‌دهد و بد را نهان می‌کند و آن که در خرید و فروش خود بسیار سوگند یاد می‌کند و هر که کالای خود را به سوگند بفروشد و عشری[۷۵] اینان در پیشه‌های گوناگون حیلت‌گران‌اندو تیز فتوّت زطی[۷۶] که همان راهزن است و

---

۶۸) ظاهراً منظور مؤلف از «قولاً واحداً» این است که همگان برین امر، یک سخن و متفق القول‌اند.

۶۹) دبّاب، دبّه‌گر، و مجازاً آن که اهل لواطه است.

۷۰) قماش، ظاهراً به‌معنی کسی است که قماش، یعنی کالا را، خریداری کند برای انبار کردن. ولی مصحح کتاب حدس زده است که مقصود گردآورندهٔ آت و آشغال باشد.

۷۱) طاقیقی، با اینکه مؤلف معنی کلمه را آورده است، ساختار و ریشهٔ آن برمن روشن نشد.

۷۲) منجش، ظاهراً به این صورت در لغت نیامده است در متن چاپی منحس است و غلط چاپی است به جای منجش، از مادهٔ نجش به معنیِ حضور در مزایده، فقط برای آن که قیمت کالا را بالا برند، ولی قصدِ خرید نداشته باشند. بدایة المجتهد، ابن‌رشد، ۱۶۷/۲. چنین کسی را باید مناجِش خواند و منجش استعمال ندارد. در حدیث آمده است که «لاتناجشوا». بنگرید به النهایة، ابن اثیر، ۲۱/۵.

۷۳) مُحَرِّش، آن که آدمیان یا سگان را به جان هم اندازد.

۷۴) آن که با همسایه دشمنی ورزد.

۷۵) ظاهراً به همان معنی عَشّار است. بنگرید به شمارهٔ ۵۷ همین فصل.

۷۶) زطّی، به معنی زطّ / جط / جاط، طایفه‌ای که در بنادرِ خلیج فارس و در طرفِ هند می‌زیسته‌اند و بعضی

قطری سیسانی[۷۷] و هجام[۷۸] و صلام[۷۹] و طفیلی و مماطل و ملبس[۸۰] و منشئ حمّامِ زنان و آن‌که به حمام درآید بی لنگ و آن‌که بیهوده با کبوتر بازی کند و آن‌که با شاهین قمار کند و یا به نردِ شیر و آن‌که بازیچه (ملاهی) بر دست گیرد و یا بازیچه بسازد و آن‌که با بازیچه بازی کند و آن‌که به آوازِ قینات (زنان آواز خوان) گوش دهد و به آوازِ مِزْمار (نی‌ها) و به آوازِ معازِف (نواختنی‌هایی چون عود و طنبور) و آن‌که در مجلس گناه و در مجلس خمر نشیند یا در شربِ آن یاری رساند و آن‌که جامه‌های حرام بر تن کند و آن‌که زینت‌ها و پیرایه‌های حرام با خود دارد و آن‌که با دیگران از شیوهٔ همبستری خود با همسرش سخن بگوید و آن‌که در جمع پای خویش را دراز کند و آن‌که در ملاء عام با سرِ برهنه (بی کلاه)[۸۱] راه رود و آن‌که در شارع عام چیزی خورد[۸۲] و آن‌که در محارم نظر فکند و آن‌که

← عقیده دارند آن لوریان که در روزگارِ بهرام گور از هند به‌دربارِ ایران و برای رامشگری آمده‌اند؛ از همین تیره برده‌اند. شاهنامه، چاپ مسکو، پادشاهی بهرام گور، بخش ۴۵.

۷۷) قَطَری سیسانی: چنین است در متن و مصحح دانشمند حدس زده است که سیسانی تحریفِ ساسانی است که به معنی شخصی است که در گدایی نیرنگ ساز کند. برای این مفهوم کلمهٔ ساسانی بنگرید به تاریخ بیهق، ۳-۴۱ و تازیانه‌های سلوک، ۴-۴۲۳ ولی از آن‌جا که سیستانی به گفتهٔ سعدی، در روز راهزنی می‌کرده است بوستان، ۱۶۱:

خدایا تو شب‌رو به آتش مسوز که ره می‌زند سیستانی به روز

احتمال این‌که سیستانی باشد بسیار زیاد است. امّا کلمهٔ قَطَری، که در متنِ اصلی به غلط قطویی چاپ شده و در مستدرکِ پایانِ کتاب به قَطَری اصلاح شده است بر طبق یادداشت مصحّح منسوب است به قَطَر، و قَطَری به همین معنی در البُخَلاء، جاحظ، ۴۹ - ۵۰ چاپ الحاجری به کار رفته است و اسناد الحاجری در تعلیقات خود ۳۲۴ نوشته است که فان فلوتن حدس زده است که این قَطَریان از قَراصِنَه (دزدان دریایی) بوده‌اند.

۷۸) هجّام اگر صیغهٔ مبالغه، از هجوم، نباشد معنای دیگری برای آن نیافتم احتمالاً تصحیف کلمهٔ دیگری است. مصحح نیز توضیحی نداده است. ۷۹) صلّام، معنیِ آن روشن نشد.

۸۰) مماطل و ملبس مماطل کسی است که کارها را به‌تأخیر افکند، به‌ویژه پرداختنِ وام را. و ملبس کسی است که در سوداگری حیله و مکر ورزد.

۸۱) تا همین حدود نیم قرن پیش ازین، در اماکن سنّتی و بیشتر در روستاها سربرهنه و بی‌کلاه بودن امری خلافِ ادب و خلاف عُرف تلّقی می‌شد، من که نیمی از سال را در شهر زندگی می‌کردم و نیمی را در ده، وقتی به ده می‌رفتم و بی کلاه بودم، برای بچه‌های ده و مردم ده حالتی خلاف عُرف و شاید خلاف ادب داشتم، وقتی پروین اعتصامی گفته است:

گفت آگه نیستی کز سر در افتادت کلاه گفت: در سر عقل باید بی کلاهی عار نیست

به همین عُرف و عادت اجتماعی نظر داشته است و سر برهنه کردن به معنیِ کمال خواری و ذلت بوده است بنگرید به تعلیقاتِ اسرارالتوحید ۲/۲-۵۲۱.

۸۲) در دورهٔ اسلامی، به ویژه در میان ارباب زهد و دیانت، خوردن در شارع عام خلاف مروّت و عدالت تلقی ←

به پیشه‌های پست بپردازد، این‌ها و امثال این‌ها در فتوّت ایجاد نقص می‌کند. و توان‌گفت که تکرار گناهِ صغیره مبطلِ فتوّت است و به عدالت زیان می‌رساند و مایهٔ آن می‌شود که به فسقِ او حکم کنند، آن‌گاه گواهی او مقبول نیست و روا نیست که او را امینِ اموال کنند و ولایتی که بر اموال داشته است باطل می‌شود. همچنین فتوّت روی در نقص می‌آورد اگر صاحب فتوّت به ترکِ مکارمی بپردازد که در عُرفِ اصحاب فتوّت پسندیده و مندوب است از قبیل نیکی ورزیدن و یاری رساندن به درماندگان و اجابتِ فریادِ فریادخواهان و مهمان‌پذیری و امثالِ آن. این است مجموعهٔ آن‌چه مایهٔ نقصِ فتوّت می‌شود.

پس ازین سخنان، مؤلف به مبطِلات فتوّت می‌پردازد و به یاد کردِ گناهانِ کبیره و اختلاف نظرهایی که دربارهٔ آن وجود دارد و نیز به طرحِ مسائلی درین باب: که اگر رفیق خود را بکشد فتوّت او باطل است و چون توبه کند اختلاف است که آیا توبه‌اش قبول است یا نه. اگر بر رفیق خود ظلم کند و... بیشتر مسائل عملاً مسائل فقهی است و گاه اخلاقی. با این‌همه به بعضی مسائل می‌توان اشاره کرد که اگر در برابر ظالمی رفیق خود را یاری نکرد آیا فتوّت باطل می‌شود؟ پاسخ این است که نه زیرا عفو، در میان فتیان، سزاوارتر است. اگر اهلِ فتوّت، به امری که جائز است، به فتوتِ خود سوگند خورد، باید به مورد سوگند خود وفا کند وگرنه فتوتش ناقص[۸۳] می‌شود. اگر اختلالِ عقل پیدا کند، به دلیل عمر بسیار، فتوّت او باطل نمی‌شود ولی ملزم به احکام فتوّت نخواهد بود. امّا از «شدّ» و «تکمیل» منع می‌شود. در خاتمهٔ این فصل می‌گوید و توبه واجب است، چه بر امورِ مبطلِ فتوّت و چه بر امورِ نقص کنندهٔ فتوّت.

فصلِ ششم در توضیح اصطلاحات رایج در میانِ فتیان است که حدود بیست و چهارلفظ[۸۴] است:

← می‌شده است وقتی ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم قُشَیْری در بازارِ نیشابور بودند و بوسعید هوس خوردن شلغم جوشیده کرد و خورد ولی قُشَیْری ازین کار سرباززد و گفت: «من امامِ نشابورم در میان بازار شلغم چه گونه خورم؟» حالات و سخنانِ ابوسعید ابوالخیر، ۹۸ و عقیده داشته‌اند که خوردنِ در بازار دنائت است. الجامع‌الصغیر، سیوطی، ۱۲۳/۱ و تحفُ العقول، ۳۴ و تلبیس ابلیس، ۳۵۶ و کشف‌الخفا، ۱۷۴/۱ و تفسیر کشف‌الاسرار، میبدی، ۷۷۰/۱ و روضة العُقَلا، ابن حِبّان، ۲۳۳.

۸۳) عین عبارت: فأن حنث نقصت فتوّته، ۱۸۵ ولی شاید درست آن: بطلت| نقضت فتوته باشد.

۸۴) شمارهٔ این اصطلاحات در نفایس الفنون، ۱۲۰/۲-۱۲۲ بیست و پنج لفظ است و از آنجا که احتمال می‌رود آملی از نسخهٔ اساسیِ ابن‌المعمار نقل کرده باشد و در نسخهٔ ما افتادگی راه یافته باشد، در این قسمت به‌تکمیل آن پرداختیم. مقایسه شود با رسائل جوانمردان، ۷۵.

بیت: بر طایفه‌ای از فتیان اطلاق می‌شود که به صفتی خاص ممتاز باشند.

نسبت: وابستگی فتی است به کبیر و به اجدادش مثل نسبت اولاد به قبایل و عشایر.

حزب: بر منسوبین به شخصی واحد اطلاق می‌شود... در یک بیت چند حزب ممکن است.

کبیر: مثل پدر است در نَسَب. واو کسی است که بدون واسطه برای او می‌نوشند. آنکه می‌نوشد فرزندِ آن کبیر خوانده می‌شود.[۸۵]

[**زعیمِ قوم:** آن بُوَد که قوم اقتدا به‌رأیِ او کنند و برو لازم است که پیوسته فتیان را به‌مواعظ و نصایح و ذکرِ فضایلِ فتوّت و شرایطِ آن تعهّد کند.[۸۶]]

جد: کبیرِ کبیر را جد خوانند، هم بر جّدِ نزدیک و هم بر جّدِ دور اطلاق شود.

رفیق: بر تمامیِ وابستگانِ به بیتِ واحد اطلاق می‌شود و هر کدام ازبشان رفیق آن دیگری است و رفیق هر کسی، آن کس است که برای او می‌نوشد و بر دستِ او، بی هیچ واسطه‌ای.

در این‌جا مؤلف به حقوق متقابل رفیقان می‌پردازد که حق کبیر بر صغیر آن است که امتثال اشارهٔ او کند و در آن‌چه معصیت خدای نباشد با او خلاف نورزد و باید که به او سلام کند و زیردستِ او بنشیند. همان احترامی راکه فرزند نسبت به پدر دارد در حق او رعایت کند. حقّ رفیقان بر یکدیگر مناصحت (دوستی) و مساعدت و مواسات است. باید که هرگاه او را بخوانند اجابت کند و اگر به افزونی مال او نیاز پیدا کردند ایشان را منع نکند. اگر به ستم کشته شد انتقام او را بگیرد و اگر خواست عفو کند. در غیبتِ او بر خانوادهٔ او ایثار کند و باید که به یاری رفیق بپردازد و عیبِ او را بپوشد و لغزش‌های او را نادیده گیرد. مکروه است که کار دشواری را بر رفیق خود تکلیف کند و روا نیست که سخن بدگویان را در حق او بشنود. حقِ رفیق بر رفیق این است که بر او سلام کند و آن که به سلام آغاز می‌کند افضل است. و جواب سلام واجب است و باید که چون عطسه کند

---

۸۵) آملی، در نفایس الفنون، ۲/۱۲۰، می‌گوید: «و اسمِ کبیر بر زعیمِ قوم اطلاق کنند و او را شیخ و مقدم و قاید و عتید و أب و رأس الحزب نیز گویند. و عجم او را پیش‌قدم خوانند.» مقایسه شود با رسائل جوانمردان، ۷۵.

۸۶) عبارت میان [ ] دربارهٔ زعیم از نفایس‌الفنون نقل شد. ظاهراً در متن ما بوده است و افتاده است به‌دلیل این که در فهرست اجمالیِ مؤلفِ ما، بعد از «جدّ» و قبل از «رفیق»، «زعیم» دیده می‌شود، کتاب الفتوّه، ۱۹۰ مقایسه شود با رسائل جوانمردان، ۷۵.

او را شمت[۸۷] کند و چون بیمار شود به عیادت او رود و چون درگذشت به تشییع جنازهٔ او رود.

مسایل: آن که در دَرَجه با دیگری برابر است و آن عبارت است از دو «ابن» که از یک «کبیر» نوشیده‌اند.

دکش و بکر: دکش کسی است که پیشتر فتیٰ بوده است ولی اکنون نیست و «بکر» کسی است که اصلاً واردِ فتوّت نشده است.

نقیل: کسی است که از «کبیر» یا «جَدِ» خویش انتقال حاصل کرده باشد و در عُرف بر کسی اطلاق می‌شود که به غیرِ حق انتقال یافته باشد. و انتقال ممکن است از حزبی به حزبی باشد و یا از بیتی به بیتی.

وکیل: وکیل، لفظاً، کسی است که تصّرف در فعلی بدو تفویض شده باشد فعلی که برای موکل جایز باشد به‌شرطِ قبول متوکل و شایستگی داشتن از برای آن. او بدین‌گونه به منزلهٔ نایب و مأذون له است و باید که در میان فتیان از نظر عقل و عمل از تمام‌ترین افراد باشد.

نقیب: او کسی است که از جانبِ زعیمِ قوم به عنوان واسطه در میانِ فتیان نصب می‌شود و او خطیب قوم است و در مصالح ایشان می‌کوشد به منزلهٔ ترجمان.

شدّ و تکمیل: شدّ (میان بستن) آغازِ عهد است و سبب دخول شخص است در فتوّت. امّا تکمیل عبارت است از به تمامت رساندن عهد و کمالِ آن. و نسبت شدّ و تکمیل همچون دخول به زوجه است. شدّ به منزلهٔ به تصرّف درآوردن است و تکمیل به منزلهٔ دخول به زوجه. و لُبْس نیز «شدّ» است اگرچه بدون سابقهٔ «شدّ» نیز رواست.

مشدود کسی است که در نخستین مرحلهٔ ورود به فتوّت چیزی بدو دهند تا بر میانِ خود بندد تا آزموده گردد و سپس تکمیل شود.

مکمّل کسی است که بدو سراویل یا سلاح داده می‌شود یا پس از شدّ یا ابتداءً به دلیل این که کبیر صلاحیت شخص را اِحراز کرده است در شدّ میان «سَیْر» (پاره‌ای پوست) و

---

۸۷. شمت کردن: یعنی برای شخصِ عَطسه کننده دعا کردن و گفتن که «یرحمک الله» اصلِ معنیِ «شمت» از شماتت است و این دعا برای این است که شخص عطسه کنندهٔ احساس شماتت نکند در قرآن کریم آمده است «فلاتُشمِتْ بی‌الأعداء ۱۵۰/۷) یعنی مرا دشمنْ کام مکن یا دشمنان را به من شادکامه مکن فرهنگنامهٔ قرآنی، ۴۸۰/۲.

دستمال (منديل) و مانندِ آن تفاوتی وجود ندارد. مکروه است که شبیهِ زُنّار باشد. سنّت در تکمیل این است که به وسیلهٔ سراویل باشد امّا به غیر سراویل نیز ممکن است با چیزهایی از قبیل سلاح و لباس. آن‌چه در عقدِ فتوّت معتبر است همانا عهد است و **مناوَله** (به یکدیگر چیزی دادن) در آنچه شخص به همراه دارد و عادةً باقی می‌ماند. و آن‌چه جز این است از قبیلِ «شدّ» و «لبس» و «شرب» این‌ها از سُننِ مستحسنِ فتیان است.

سخن در مسائل **شدّ و تکمیل**: اگر «ابن» بر «اب» دعوی کند که فتایِ اوست و کبیر بدان اعتراف نکند و هیچ کس هم بدین گواهی ندهد اگر مدعی دارای صلاحیّت بود و احتمال آن می‌رفت نباید به تکذیب او پرداخت.

سخن در **شرب** و **محاضره**: شُرب از سنّت‌های فتیان است. روش آن این است که رفیقان همه گرد می‌آیند تا به کبیرانِ خویش اظهار نسبت کنند. ازین رهگذر حزب‌ها با یکدیگر آشنا می‌شوند و الفت و مودّت میان برادران حاصل می‌گردد و این کار قبل از «شدّ» است. امّا محاضره عبارت است از موافقتِ در شرب در یک مجلس و این کارمایهٔ تألیف قلوبِ فتیان است. در اینجا مؤلف مسائلی را در باب «شرب» مطرح می‌کند از قبیل این که اگر بعضی احزاب کاری کردند که مایهٔ بطلانِ فتوّت بود، با ایشان نباید محاضره کرد. اگر به یاد کسی که غایب است بنوشند، در آن زمان که حُسنِ سیرتِ او را شنیده‌اند، این نوشیدن رواست. اگر در یکی از دو طایفه «عالِمی» یا «سلطانی» یا «شریف»ی بود نخست از او آغاز کنند. اگر یکی از اهلِ ذِمّه حاضر شد، بعد از مسلمانان خواهد نوشید.

سخن در نقله و تعبیر: پیش ازین در بحث از نقیلی دربارهٔ اقسام نقله سخن گفته‌ایم و باید که این نقله به حق باشد و «تعبیر» آن است که پدر (اب) باطل شود و ابن از او «عبور» کند و برای جدّ بنوشد.

سخن در اخذ و رمی و عیب و وقف و محاکمه و هبه است: در این بخش مؤلف بدون آن که تعریفی از این مفاهیم عرضه کند، به طرح مسائل می‌پردازد که از خلال بعضی از آن مسائل، بعضی ازین اصطلاحات را تا حدودی می‌توان شناخت ولی بسیاری از آن‌ها، در ارتباط با متن، از نظر خواننده دور خواهد ماند. از خلال این مسائل تا حدودی می‌توان فهمید که «آخذ» و «رَمْی» عبارت است از یافتن «عیب» در کسی خواه از سوی «ابن» باشد و خواه از سوی «کبیر» و عیب عبارت است از «ارتکاب امور نهی شده». «محاکمه» رسیدگی به عیب است در حضور زعماء فتیان. «وقف» توقف از داوری است و «هبه»

بخشیدن رفیق است به رفیقی دیگر، یعنی نوعی انتقال است از حزبی به حزب دیگر و یا از بیتی به بیتی دیگر. وقتی که رفیقِ موهوبی به حزب یا بیتی دیگر منتقل شود «شدّ» و «تکمیل» خود را نیز با خود نقل می‌دهد و گاه معاوضهٔ رفیقی به رفیقی را نیز هبه می‌خوانده‌اند.

فصل هفتم، در کیفیت «فتی» و «طلبه» و «اجتماع» و «دعوت» و «خطبه» و «شدّ» و «تکمیل» و «شرب» است. مؤلف در این‌جا به تعریف نمی‌پردازد ولی از خلال مسائلی که طرح می‌کند می‌توان فهمید که مقصود از «طلبه» جستجو و یافتن کسی است که بتواند واردِ در فتوّت شود و باید که در این کار قصد او برای خدا باشد و نه امور دنیوی یا اغراضِ فاسده. آنکه «مطلوب» است باید موصوف به خیر و دیانت و عفّت و کرم و شجاعت و مرّوت و کمال عقل و حسن خلق و ادب باشد. مستحب است که اجتماع ایشان بر طعامی مباح باشد که در آن تکلف نباشد. در این‌جا مؤلف به توصیفِ سنّت‌های فتیان می‌پردازد که چه‌گونه بعد از طعام به دعا می‌پردازند. سپس توضیح می‌دهد که چه‌گونه «نقیب» برمی‌خیزد و بر جمع سلام می‌دهد. مؤلف در این‌جا می‌افزاید که عادت برین است که نقیب درین حال کمر خود را برای خدمت فتیان بسته باشد و پیشتر باید از «زعیم» قوم و «طالب» و «مطلوب» اِذن گرفته باشد. سپس به حمد خدای و ثنای رسول و دعا برای امام وقت و نایبِ او در آن ناحیه می‌پردازد و آیات و احادیثی را می‌خواند که در آن سخن از فضل فتوّت است و ترغیب به دخول در فتوّت می‌کند و فتیٰ را بر آن‌چه نیک است آگاه می‌کند و از آن‌چه محرّم است به اجتناب وامی‌دارد. سپس طالب را فرمان می‌دهد که برخیزد. آنگاه دستِ او را می‌گیرد و برای هر کس از حاضران که خواست او را به سخن گفتن وامی‌دارد. سپس می‌گوید: ای سروران حاضر وای فتیانِ مخلص، فلان کس ــ در این‌جا نام او، و ستایش او را می‌آورد ــ از شما درمی‌خواهد که از خدای بخواهید به همان زبانی که خدا را می‌خوانید از فلان ــ که سرورِ قوم است ــ بخواهید که او را به رفیقی در فتوّت قبول کند. در این هنگام جمع همه برمی‌خیزند و نقیب به مطلوب می‌گوید: ای سرور، فلان! این جمع از تو درمی‌خواهند که فلان را به عنوان رفیق فتوّت بپذیری و او می‌گوید: «السمع و الطاعة للّه و لرسوله ثم للجماعة.» آنگاه نقیب میانِ او را به چیزی که باید می‌بندد و سراویل بدو می‌پوشاند. و این کمر بستن در حال ایستادن است. و «کبیر» خود بر دستِ خویش یا به وسیلهٔ وکیلِ

خویش گره می‌زند. آنگاه نقیب می‌گوید: «این پیمان خداست میان شما که به شروطِ فتوّت تمسّک داشته باشید». آنگاه می‌نوشند. و صفتِ شرب آن است که از «زعیم» آغاز می‌شود و به «مقدم» پایان می‌گیرد. و باید که در قَدَح آب و نمک باشد و کراهت دارد که شرب در کاسه‌ای باشد که در آن شراب می‌خورند. و مستحّب است که قدح را در دستِ راست خود بگیرد و بگوید: «درود بر شما ای فتیان!» یا «درود بر شما و بر همهٔ فتیان!» و نقیب پاسخِ سلام او را می‌دهد زیرا که نقیب زبانِ جمع است. آنگاه نسبتِ خود را تا اصلِ مشهوری ــ مثلاً، امیرالمؤمنین (یعنی خلیفه الناصر) ــ بیان می‌کند تا بدانند که او به کدام حزب وابسته است آنگاه می‌نوشد و قدح را به نقیب می‌دهد. و شایسته است که نقیب هر که را در پیِ شرب او قرار می‌گیرد، خدمت کند. در این‌جا به رسمی از رسوم فتیان اشارت می‌کند که بعضی از مردم عادت چنان دارند که بگویند: «در این‌جا می‌مانم و نمی‌روم»[۸۸] و «جز برای نیک نیست نوشیدن من» و «وفاقِ من نیست مگر با هر که نیک است.» و امثال این. همچنین به رسم دیگری اشاره می‌کند «که گردشِ قدح باید از جانب راست باشد.»[۸۹] و می‌گوید: اگر «بکر»ی در میان ایشان باشد رواست، شاید بر محاسنِ فتوّت وقوف یابد و آنگاه در زمرهٔ ایشان درآید. چنین کسی می‌تواند به هنگام شرب مجلس را ترک گوید و یا با ایشان بماند و چون دور قدح بدو رسد، نگیرد و بگذرد. و شایسته است که نقیب نزد او درنگ کند و شرب را بدو عرضه دارد و باکی نیست اگر او بنوشد و با فتیان موافقت کند.

در این‌جا مؤلف به خطبه‌ای که نقیب می‌خواند اشاره می‌کند و به آنچه دراین خطبه می‌آید از قبیلِ دعا در حقِ امام (یعنی الناصر خلیفه) و والیانِ اسلام و رحمت فرستادن بر گذشتگان و تخصیص دادن حاضران به ثنا و ستایش و آنگاه ترقیبِ حاضران بر کارِ نیک و طاعت خدای و اجتناب از عصیان و مدارای با برادران و آنگاه «خطبهٔ آب و نمک» را می‌خواند و در آن به یادکردِ فتوّت می‌پردازد. بعد مؤلف خود خطبهٔ مختصری دربن

---

۸۸) عین عبارت مؤلف: و لا بأسَ بما قد اعتادَهُ بعضُ الناسِ من قولهم: مقیم غیر راحل، و ماشُربی إلّا لجبّد و ما وفاقی إلّا مع کُلّ جبد و نحوذلک.

۸۹) این یک رسم بسیار کهن در میان اقوام است که ظاهراً قدیم‌ترین صورت آن را در شعر جاهلی در قصیدهٔ معلقهٔ عمرو بن کلثوم می‌توان دید، شرح معلقات سبع، زوزنی، چاپ سنگی ایران، بدون ورق شمار مراجعه شود که می‌گوید: «و کانَ الکأسُ مَجْراها الیَمینا» و نیز به تعلیقات منطق الطیر، انتشارات سخن، ۶۷۳؛ و تازیانه‌های سلوک، ۹-۴۰۸.

زمینه می‌آورد که با تمجیدِ خدای و صلوات بر رسول و ستایش چهار یار پیامبر و اصحاب او آغاز می‌شود و ترکیبی است از آیات قرآنی و احادیث رسول در مکارم اخلاق. آنگاه توجه دادن به این که «فتوّت از صفاتِ دین است و طریقِ فائزین و ریشه در شریعت دارد و منشاء آن ابراهیم خلیل است و در بیعتِ رضوان[۹۰] هم مشابه آن را می‌توان دید و این‌که پیامبر سرورِ فتیان است و فتوتِ علی[ع] نیز از طریق اوست که صدای هاتفی را شنیدند که می‌گفت:

لا سیفَ اِلاّذوالفقا ــ رو لا فتیٰ اِلاّ عَلِی[۹۱]

و همهٔ نسب‌های اهل فتوّت به او می‌رسد و همهٔ احزاب ازو منشعب شده‌اند تا آنگاه که فتوّت به سرور و مولای ما (الناصر خلیفه) رسید و او به احیای مآثر آن پرداخت» و به تفصیل در حق او دعا می‌کند. بعد به دعا در حقِ حاضران می‌پردازد و نیز مشایخ متقدمین و دعا در حق وُلاتِ مسلمین و سپاهیان اسلام و... سروران حاضر در مجلس و فتیانِ منتخب و سپس دربارهٔ پیشینهٔ فتوّت و اصالت آن سخن می‌گوید.

فصل هشتم در معانی حکمتِ «شدّ» و «تکمیل» و «آب و نمک» است: در مورد حکمت شدّ می‌گوید: رمزِ قوّت است و اشتداد و حکمتِ در سراویل این است که ساترِ عورت است. امّا حکمتِ آب از ده وجه است: نخست آن که یکی از عناصر اربعه است. و دوم این که اصلِ خلقت آدمی است. و سوم این که زندگی از آب است. و چهارم آن که شربتِ مادّهٔ بقای آدمی است. پنجم آن که مایهٔ شستشو و پاک شدن از پلیدی‌ها است. ششم آن که در آخرت هم مایهٔ طهارت قلوب است. هفتم این که آب مورد نیاز در بسیاری از پیشه‌هاست. هشتم این که آب به اعماق بدن می‌رود و از مسامات می‌گذرد و به یک یک جوارح می‌رسد. نهم این که عمومی‌ترین مایعات است و از همه آسان‌تر نوشیده می‌شود هر قدر نوشیدن آن تکرار شود. دهم این که آب، آتش را خاموش می‌کند. امّا حکمتِ «نمک» در پنج مورد است: نخست آن که هر فاسدی را اصلاح می‌کند. دوم این که در اکثر غذاها به کار می‌رود. و سوم آن که حکیمان گفته‌اند نمک غذاها را به جمیع اعضا می‌رساند. و چهارم آن که خدای تعالی نمک را به صورت

---

۹۰) بیعتِ رضوان: در محلِّ حُدَیبیّه، در سال ششم هجرت، پیامبر با یاران خود بیعت کرد که در محاربهٔ با قریش با او همراه باشند این بیعت به‌نام بیعتِ رضوان، و بیعت حدیبیّه، و بیعتِ شجره نیز خوانده می‌شود. آفرینش و تاریخ، ۷۰۵/۲.

۹۱) بنگرید به شمارهٔ ۴ فصل کتاب حاضر و نیز کشف الخفا ۳۶۳/۲.

معادنی و کانهایی در زمین قرار داده است و در عرف می‌گویند فلانی نمک به حرام است یا نمک‌نشناس‌است. پنجم این که یکی از هفت حافظ است و هرچه را که در نمک قرار دهند محفوظ می‌ماند. و حکمت در شربِ آب نمک این است آب گواراست و شوری ضدِ گوارایی‌است و در آن اشارتی است به این‌که «فتی باید بر دشواری‌ها و سختی‌ها شکیبا باشد و در بلایا حمد خدای کند و در نعماء شکر گوید و در هر تنگنا و فراخی‌یی بار رفیقان را بر دوش کشد.»

فصل نهم دربارهٔ خصالی است که فتی باید بورزد یا از آن بپرهیزد و آن صد خصلت است. در این‌جا مؤلف به شمارش یک یک این فضایل و رذایل می‌پردازد غالب این‌ها همان‌هایی است که در عرف شرع و اخلاق هم موردنظر است.

فصل دهم حکایاتی است دربارهٔ فتیان قدیم و آن‌چه از مروّت و کرم درویشان بوده است و بر روی هم بیست و پنج حکایت است که در بسیاری از کتاب‌های تصوّف آنها را می‌توان دید. و نیز دربارهٔ آنچه جاهلانِ متأخر در فتوّت بدعت نهاده‌اند. در مورد بدعت‌ها از سه بدعت یاد می‌کند: نخست این که بر اثرِ جهل چنین گمان کرده‌اند که احکام فتوّت خلافِ احکام شرع است مثلاً اگر کسی از اهل حرم اصحاب فتوّت مرتکب امر فحشایی شود قتل او واجب است و فتیان آن شخص را وادار می‌کنند مرتکب فحشا را هلاک کند بی آن‌که به اثباتِ آن بپردازند و اگر این کار را نکند چه بسا که حکم به بطلانِ فتوّت او صادر کنند و این خوی اهل بادیه است. بدعت دوم مباهات می‌کنند و فخر می‌ورزند که غلامان شرطه را می‌کشند و نیز وُلاتِ مسلمین را که مدافعان مردم‌اند. این فتیان چنین کسانی را «عوانیه»[۹۲] و «مسالحه»[۹۳] می‌نامند حال آن‌که اینان کسانی هستند که میانِ اطرافِ دعوی به اصلاح می‌پردازند و به همین دلیل هم «مصالحه»[۹۴] خوانده

---

۹۲) عوانیه، مرتبط است با عوان و اعوان الظلمه، مراجعه شود به شمارهٔ ۶۱ همین فصل.

۹۳) مسالحه. مصحح یادآور شده است در نسخهٔ اصلْ مصالحه است، ولی او خود متن را به مسالحه تغییر داده و در حاشیه افزوده است که مصانحه تحریف مسالحه است جمع «مسلحی» (به سین و یای مُشَدَّد) و او کسی است که در مسلحه (اسلحه خانه) مرابط است از میان سپاه و شرطه و نگهبانان. در تکمیل نظرِ استاد مصطفی جواد می‌توان افزود که این افراد را «اصحاب المسالح» نیز می‌گفته‌اند «فَمَرَّ ابن‌طاهر الطائف و مَعَهُ مشعلٌ فَوَقَفَ یکلّم اصحاب المسالح» مجمع الأحباب و تذکرة اولی الألباب، محمّد بن الحسن الواسطی، دار المنهاج، بیروت، ۲۰۰۲/۱۴۲۳، ج۶/۸۱.

۹۴) مصحح کتاب درین توجیهِ مؤلف در باب املایِ کلمه تردید کرده است. به حاشیهٔ شمارهٔ قبل رجوع شود.

می‌شوند و این فتیان [در بدعت خویش] هر که را بر ملّت خروج کرده است یاری می‌رسانند و می‌بینی که به ستایش مرتکبانِ عظائم امور، می‌پردازند؛ یعنی کسانی که عیاری و راهزنی و قتل به غیر حق مرتکب می‌شوند. و اینان هر که را ازین گونه کارها کناره‌گیری کند ترسو و بخیل می‌خوانند. و این اخلاقِ جاهلیّت است. بدعتِ سوم این که بدان جهت واردِ سلکِ فتوّت می‌شوند که خود را به مقاصد نکوهیدهٔ خویش و غرض‌های فاسدی که دارند نزدیک کنند کارهایی از نوع گرفتنِ اموال مردم و هجوم بر حرم مردم و هر که را درین راه بدیشان یاری رساند از برگزیدگان فتیان می‌دانند... به همین دلیل است که این‌گونه کسان اصحابِ فتنه و خصومت‌ها و از جملهٔ محبوسان و افتادگان در مطموره‌ها (مغاک‌های زندان) و صاحبان بیت اللطف‌ها و میخانه‌هایند و همگان از دست ایشان شکایت دارند و همواره مورد عقوبت و نکال‌اند و بعضی ایشان کشته می‌شوند و بعضی به بریدن اعضای بدن مجازات می‌شوند.

بر فتیان آن سزاوارتر که از اهل مدرسه و مسجد و اصحاب رباط‌ها و صومعه‌ها باشند و از اهل علم و عبادت و ورَع و زهد. مرد هوشیار باید خویشتن را از آن گونه مقالات برکنار دارد. و با این‌گونه نصیحت‌ها مؤلف کتاب خود را به پایان می‌برد.[۹۵]

---

۹۵) ابن‌جوزی (۵۱۰-۵۹۷) که مشربی بشیار نزدیک به‌مشرب ابن‌معمار دارد، یعنی برمذهب امام احمد حنبل است و هم‌شهری و تقریباً معاصر ابن‌معمار نیز هست. فصلی پرداخته است در کتاب معروف تلبیس ابلیس خویش به‌عنوان تلبیسی که ابلیس در حقّ فتیان و عیّاران می‌کند در آنجا به‌نقدِ رفتار ایشان پرداخته و می‌گوید «اینان خود را عیّار و فتیٔ می‌خوانند و می‌گویند: جوانمرد زنا نمی‌کند و دروغ نمی‌گوید و حرمت‌ها را پاس می‌دارد... با این همه اینان از گرفتنِ اموالِ مردم پروایی ندارند و از رنجی که به‌مردمان در گرفتنِ اموال‌شان می‌دهند فراموش می‌کنند با این همه راه و رسم خود را فتوّت می‌نامند.» با همه نقدِ تندی که از ایشان دارد، در حق یکی از سران ایشان به‌نام خالد الحداد که در تحمل شکنجه‌های سخت، بسیار شکیبا بوده است مطالبی نقل می‌کند که ستایش‌آمیز است به‌ویژه که این سخنان از زبان امام احمد حنبل است. تلبیس ابلیس، ۹۵-۲۹۴. در احوال خلف بن ایّوب (متوفی در حدود ۲۰۰) نوشته‌اند که وی در نماز ایستاد و چون به پایان بُرد از اهل خویش درخواست تا جامهٔ او را جستجو کنند، در آن عقربی یافتند که هفت جای تنِ او را گزیده بود. بدو گفتند چرا از نماز بیرون نیامدی و آن عقرب را نکشتی با این که رسول کشتنِ عقرب و مار را در نماز روا داشته است. گفت: می‌خواستم این کار را بکنم ولی رفتارِ فلان عیّار را به یاد آوردم که در یک روز هزار ضربه تازیانه خورد و رنگ چهره‌اش دگرگون نشد و سرش را بلند نکرد زیرا در برابرِ نگاه مردمان بود. با خویش گفتم من بدین کار اولیٰ ترم در برابرِ مولیٰ. المجالس، از آثار قرن پنجم، نسخهٔ کتابخانهٔ مرعشی در قم، 3515، ورق ۱۴۰a.

۲۵) بازمانده‌های آیینِ جوانمردی در تصوّف

اگر حساب «جوانمردی» را از «تصوّف» و از مذهب «کرامیّه» و از «راه ملامت» جدا کنیم و خطِّ سیر هر کدام را جداگانه دنبال کنیم، به نقاطی خواهیم رسید که این راه‌ها دوباره با یکدیگر تقاطع می‌کنند[۱] و در تصوّف هر کدام از مشایخ یکی از این جریان‌ها خود را به گونه‌ای آشکار می‌کند؛ برای نمونه در تصوّف شیخ جام، در نیمهٔ دوم قرن پنجم و نیمهٔ اول قرن ششم، بازمانده‌های «مذهب کرامی» قابل بررسی است و در تصوّف بسیاری از مشایخ قرن پنجم و ششم نشانه‌های روشنی از «راه ملامت» و «قلندری» خود را به روشنی آشکار می‌کند. در عرفان امثالِ ابوالحسنِ خرقانی رگه‌های «جوانمردی» چنان چشم‌گیر است که پژوهنده باید وقت بسیاری صرفِ این کار کند که آنچه در سخنان و احوال او دیده می‌شود وَجهِ غالبِ dominant آن تصوّف است یا جوانمردی؟ درست است که در آموزش‌های او چیزی از آداب و رسوم فتیان و جوانمردان دیده نمی‌شود امّا اخلاق و نگاهِ او به جهان و انسان نگاهی است بسیار جوانمردانه و در زبانِ آثار بازمانده از او بسامدِ کلماتی از قبیل جوانمرد و جوانمردی به حدی است که عُشرِ آن را در سراسر تذکرة الاولیاء نمی‌توان یافت. آیا میانِ «خمیرهٔ خسروانیّن ــ» ی ــ که او و بایزید و حلّاج و ابوالعباسِ قصّاب نمایندگان آن به‌شمار می‌روند ــ با مفهومی از جوانمردی ارتباط وجود داشته است؟ در آن صورت تعبیر سهروردی در حقِ حسینِ منصور حلّاج قابل

---

۱) هجویری دربارهٔ نوح عیار می‌گوید: «عیّاری» برد به «فتوّت» معروف کشف المحجوب، ۲۲۸ و مقایسه شود با تذکرة‌الاولیاء، ۳۳۲/۱ که عین همین تعبیر را تکرار می‌کند، ظاهراً فتوّت و عیّاری را دو امر جدا از هم فرض می‌کرده‌اند و از کلمهٔ «فتوّت» مفهوم فتوّت صوفیانه را در نظر می‌گرفته‌اند.

تأمّل خواهد بود آن‌جا که از وی به عنوان فتی بیضاء یاد می‌کند.[۲] و نیز ارتباطی که ابوعبدالله داستانی[۳] میان بایزید و ابوالعباس قصّاب و آیین جوانمردی می‌دیده است و بایزید را نخستین کسی می‌داند که در راه جوانمردی قدم زده است. و پس از او ابوالعباس قصاب[۴].

در تاریخ نیشابورِ الحاکم[۵] در شمار قدیم‌ترین کسانی که از بزرگان اسلام در خاک نیشابور مدفون‌اند از چند تن با عنوان جوانمرد یاد می‌شود: «جوانمردِ معروف به ابوشحمه از شُهَدای صدرِ پیشین است[۶] تربتِ او محلِّ اجابتِ دعاست. جوانمرد عَلَم‌دارِ حضرت مصطفی بوده است، قبرِ او مشهور است. جوانمرد بُزْدباد[۷] او نیز از شُهَدای صدرِ اوّل است»[۸] این جوانمردان که در شمارِ نخستین شهدای عصرِ اسلامی، در نیشابور، از ایشان سخن می‌رود باید جزء رجال قرن اوّلِ هجری باشند و حتی از کسانی که بعداً به‌اسلام گرویده‌اند و پیش از آن برآیینِ قدیم ایرانیان بوده‌اند. ما نمی‌خواهیم هویّت تاریخیِ عَلَم‌داری برای رسول را که در نیشابور مدفون باشد اثبات کنیم سخن برسرِ این است که مردانی، با عنوان جوانمرد، در شمارِ قدیم‌ترین کسانی که در نیشابور به‌اسلام گرویده‌اند وجود داشته‌اند. این نکته خبر از آن می‌دهد که آیین جوانمردی سنتی کهن در ایرانِ ساسانی داشته و چهره‌هایی از بازمانده‌های همان آیین در نخستین سال‌های ظهور اسلام به‌اسلام گرویده‌اند و یکی از ایشان به‌عنوان عَلَم‌دارِ حضرتِ رسول ص در میان عامّهٔ مردم شناخته می‌شده است.

در همان وقتی که ابوالعبّاسِ قصّاب آمُلی به‌ابوسعید ابوالخیر «خرقهٔ» خویش را می‌بخشیده است، به«عَقیلِ بُستی» نیز شلوارِ خود را می‌بخشیده است[۹] آیا این دو آیینِ خرقه‌گرفتن و سِروال پوشیدن که از طریقِ این صُوفیِ اُمّیِ عامی، نقطهٔ تلاقی «تصوّف» و «جوانمردی» به‌حساب می‌آمده است؟

---

۲) المشارع و المطارحات، سهروردی، ۵۰۳.

۳) دربارهٔ او مراجعه شود به اسرارالتوحید، ۱/۵۰-۴۹ و دستور الجمهور، نسخهٔ تاشکند، b ۳۲ و مقدمهٔ ما بر دفتروشائی، ۳۵-۳۴.

۴) کتاب النور (شطحات الصوفیه) ۱۸۱ و مقایسه شود با دفتر روشنایی، بند ۵۱۸.

۵) تاریخ نیشابور، الحاکم، شماره‌های ۲۷۹۵-۲۷۹۶.

۶) بنگرید به تعلیقات تاریخ نیشابور، شمارهٔ ۴/۲۷۹۵.

۷) بنگرید به تعلیقات تاریخ نیشابور، شمارهٔ ۴/۲۷۹۵.

۸) تاریخ نیشابور، شمارهٔ ۲۷۹۶.

۹) طبقات‌الصوفیه، انصاری، ۶۰۲.

بی‌گمان ابوالعبّاسِ قصّاب، در جوانمردی نیز مرجعیّت داشته است وقتی از او دربارهٔ جوانمردی پرسیدند گفت: «جوانمردی آن بُوَد که هریسه بریاران سرد نکنی»[۱۰] و ظاهراً تکیهٔ کلام، یا خطابِ عامّ او با همه، «جوامردا!» بوده است که در پیروانِ راهش، تا عین‌القضات همدانی ادامه دارد. انصاری هروی روایت کرده است که از پس یک شبانه روز خاموشی مطلق در «سحرگاه بانگ بروی افتاد. گفت: «بندهٔ اویم به‌مسلمانی، مولایِ محمّدم به‌شریعت‌داری، نشستم بردرویشی دعوی‌ام نیستی. هرکه چنین دارد گو بیارا! جوامردا! مصطفی داعی شریعت است و من داعیِ حقیقت.»[۱۱]

۱۰) کنایه از همدلی و همراهی با دوستان است، مرجع پیشین، ۶۰۸.

۱۱) همانجا، ۳۷۳.

۲۶) جایگاهِ بایزید در نظامِ قلندریّه

سوی رندانِ قلندر، به ره آوردِ سفر
دلقِ بسطامی و سجّادهٔ طامات بریم
حافظ

این دلقِ بسطامی که خواجهٔ شیراز می‌خواهد، به ره‌آوردِ سفر، برای «رندان قلندر» ببرد چه نوع دلقی بوده است؟ جای دیگری، در هیچ اثری از آثار نظم و نثر صوفیّه، اشاره‌ای به دلق بسطامی به یاد نمی‌آورم. بعد از حافظ و به تقلید از زبان شعر او ممکن است شاعرانی تعبیرِ دلق بسطامی را آورده باشند. امّا قبل از حافظ، ظاهراً، جایی این تعبیر دیده نشده است. با این‌همه هرگز نباید فراموش کرد که حافظ، درین گونه موارد، اهل بافتن و قافیه ساختن نیست. اسلوب هنری او چنین روشی را برنمی‌تابد. پس باید پذیرفت که چیزی به نام دلقِ بسطامی در میان صوفیّه و یا قلندریّه رواج و شهرت داشته است که او، درین سفر، بدان اشارت می‌کند.

ارتباطی که حافظ میانِ «رندان قلندر» و «دلقِ بسطامی» برقرار کرده است، گواهی دیگر است بر این‌که قلندران نه تنها بایزید را از پیشوایان و قدّیسانِ آیین خویش می‌شناخته‌اند و به «حرمتِ بایزید» دعا می‌کرده‌اند، بلکه متسوباتی نیز به نام او داشته‌اند از جمله دلقِ بسطامی.

نگاهی به کتابِ الفتوة ابوعبدالرحمن سُلَمی این نکته را روشن می‌کند که بایزید در صدرِ پیشوایانِ راهِ ملامت قرار داشته است. چه او را جزء مجموعهٔ رسمی ملامتیهٔ

نیشابور، از جنسِ پیروانِ ابوحفص حدّاد، بدانیم و چه ندانیم، او یک شخص ملامتیِ کامل عیار بوده است. حتی اگر تصریحی به نام او، درین گونه کتاب‌ها، نشده بود، باز هم مطالعه در گفتار و رفتار او ما را با یک ملامتیِ کامل عیار روبرو می‌کرد. تنها تأمّل در بعضی حکایات زندگیِ او برای اثباتِ این امر کافی است.[۱] بایزید نه تنها خود چنین رفتارهای ملامتی‌گونه داشته، که دیگران را نیز، برای نجاتِ از رعونت‌های نفسانی، به انتخابِ راهِ ملامت دعوت می‌کرده است. برای نمونه، داستانِ آن مردی که نزد بایزید رفت و گفت: من پیوسته در صیام و قیامم و هیچ ازین معنی بر من گشوده نمی‌شود و بایزید گفت اگر سیصد سال دیگر هم به این نماز و روزه ادامه دهی و آنچه بر آنی همچنان در تو باشد، هرگز بویی ازین معنی نخواهی بُرد. مرد پرسید که آیا راهی برای من وجود دارد؟ بایزید گفت: آری، امّا تو اهلِ عمل کردن بدان نیستی. مرد گفت: خواهم کرد. سپس بایزید بدو گفت: «این ساعت برو و موی محاسن و سر را پاک بستره کُن. این جامه که داری برکش و ازاری از گلیم بر میان بند و توبره‌ای پُر جَوز بر گردن آویز و به بازار بیرون شو و کودکان را جمع کن و بدیشان گوی «هر که مرا یک سیلی می‌زند یک جوز بدو می‌دهم. هم‌چنین در شهر می‌گرد، هر جا که ترا می‌شناسند آن‌جا می‌رو. و علاج تو این است.» مرد این بشنود، گفت «سبحان الله! لا اله اِلاّ الله!» شیخ گفت «کافری اگر این کلمه بگوید مؤمن می‌شود. تو بدین کلمه گفتن مشرک شدی.» مرد گفت: «چرا؟» شیخ گفت «از جهتِ آنک خویشتن را بزرگ‌تر شمردی از آنک این توان کرد. لاجَرَم مشرک گشتی. تو بزرگیِ نفسِ خویش را این کلمه گفتی نه تعظیم خدای را.»[۲]

این حکایت خود یک دستور العمل برای برگزیدنِ راه ملامت‌است.

صبغهٔ زردشتیِ خاندان بایزید و تأمل در نام «بایزید» که بعضی به دلایلی نمی‌خواهند قبول کنند که صورت تغییر شکل یافتهٔ «ابویزید» است و با کلمهٔ «ایزد» آن را مرتبط می‌دانند[۳]، از عواملی است که ارتباط بایزید را با عناصرِ فکر ایرانی وابسته‌تر می‌کند و از سوی دیگر، ما می‌دانیم که روشن‌ترین ویژگی قلندریّه در همین ایرانی بودنِ ایشان است.

---

۱) تذکرة الأولیاء، ۱/۱۳۶-۱۳۷.

۲) تلبیس ابلیس، ابن جوزی، ۳۵۳؛ و تذکرة الأولیاء، ۱/۱۴۶ و کتاب النور ۱۱۲-۱۱۳؛ دفتر روشنائی، بند۱۹۳.

۳) از جمله کسانی که درین راه نظری ویژه داشت زنده‌یاد مهدی اخوان ثالث (م. امید) بود. از دیگرانی شنیده‌ام که بایزید را صورتی از باایزد (قس: باخدا، در معنیِ مردِ مؤمن) می‌دانسته‌اند.

در مکاتبات قلندریّه و خطاب‌های ایشان بایزید جایگاه ویژهٔ خویش را دارد یا بهتر است بگوییم که هیچ چهرهٔ نامبرداری از چهره‌های تصوّف جز بایزید در این مکاتبات دیده نمی‌شود، حتی حلّاج. «حُرمتِ بایزید» و «وقت بایزید» چیزی است که تمامیِ دعاها بدان باز می‌گردد.

۱) مزید جمعیت از اندرون خاطرهای فقرا می‌طلبد... بر مزید به حقِّ بایزید[۴]

۲) باقی شکسته آن حلقه بر مزید از وقتِ بایزید[۵]

۳) دیگ پالان! سفره گردان! جمعیت بر مزید به حق بایزید[۶]

۴) صفای وقتِ مجّردِ عالم... اخی محمود... بر مزید به حقِّ بایزید[۷]

یک نکتهٔ دیگر را دربارهٔ ارتباطِ بایزید و قلندریّه نباید از یاد بُرد و آن تلاقیِ «آیین قلندری» با «آیینِ جوانمردی» است که در مطاوی بحث‌های این دفتر بارها بدان اشارت شده است. از آن‌جا که بایزید در نوشته‌های قدما جایگاه ویژه‌ای در فتوّت دارد پس در منطقهٔ تلاقی «ملامت» و «فتوّت» باید به اهمیّت او توجه شود.

بارها به این نکته اشاره کرده‌ام که سهروردی شهید، شیخ اشراق، چهار تن را نمایندگانِ حکمت خسروانی یا به تعبیر خودش «خمیرهٔ خسروانیّین» می‌داند و این چهار تن عبارتند از «بایزید» و «حلّاج» و «ابوالعباس قصّاب» و «ابوالحسنِ خرقانی»[۸] و این چهار تن با مسألهٔ «جوانمردی» ارتباط خاص دارند. در مورد حلّاج، سهروردی خود، تعبیر «فتی بیضاء» (جوانمردِ اهل بیضاء، شهر زادگاهِ حلّاج) را به کار می‌بَرَد و در مورد خرقانی جای دیگر به تفصیل بحث کرده‌ام که چه ارتباطی با تعالیم جوانمردان و اصحاب فتوّت داشته است و نشان داده‌ام که در سراسرِ تذکرة الأولیاء شاید یکی دوبار کلمهٔ جوانمرد و جوانمردی به کار رفته باشد امّا در بخش خرقانیِ تذکره، واژگانی از نوع جوانمرد و جوانمردی و جوانمردان چنان بسامدی دارد که خواننده را به شگفتی وا می‌دارد. امّا در مورد ابوالعباس قصّاب و بایزید، تصریحی که سهلگی درین باره دارد، بسیار مهم است. ابوالفضل محمّد بن علی سهلگی بسطامی (۳۸۱-۴۷۷) که قدیم‌ترین روایت از مقامات بایزید را در نیمهٔ اول قرن پنجم تدوین کرده است در بحث از «مقام فتوّت» از زبان پیر و مراد و مرشدِ خود شیخ المشایخ ابوعبدالله داستانی (۳۴۸-۴۱۷) که

۴) بنگرید به ۵۴-۵۵. ۵) بنگرید به فصل ۵۶. ۶) بنگرید به فصل ۵۵.
۷) بنگرید به ۵۵. ۸) المشارع و المطارحات، سهروردی، ۵۰۳.

از اقرانِ ابوالحسنِ خرقانی و ابوسعید ابوالخیر است، نقل می‌کند که او، یعنی داستانی، هیچ مقامی را برتر از مقام فتوّت نمی‌شناخته است و عقیده داشته است که نخستین کس که درین راه (مقام فتوّت) گام نهاده است بایزید بسطامی بوده است و سپس ابوالعبّاسِ قصاب آملی.[۹]

بدین گونه، ارتباط این چهار نمایندهٔ حکمت خسروانی یا «خمیرهٔ خسروانیّین» را با آیین جوانمردی به گونه‌ای روشن پیش چشم داریم. پیداست که این مفهوم جوانمردی با آن چیزی که در کتاب الفتوة سُلَمی از آن یاد می‌شود یا آن‌چه در دوره‌های بعد از قرن پنجم در خدمتِ سیاستِ دولتِ عبّاسی درمی‌آید، تفاوت اساسی داشته است. از آن‌جا که بایزید پیشاهنگ این مفهوم از جوانمردی است، باید ریشه‌ای در حکمت شفاهی ایران باستان داشته باشد.

۹) کتاب النور، ۱۸۱؛ دفتر روشنایی، بند ۵۱۸.

۲۷) قلمرو جغرافیاییِ حضورِ قلندریّه

نخستین اسناد و اشارات، دربارهٔ قلندریّه، از تصوفِ خراسان آغاز شده و با ظهور قطب الدین حیدر زاوگیِ خراسانی و مهاجرتِ حیدریانِ پیروِ او به آسیای صغیر و عراق و شِپس شام و آنگاه مصر و شمالِ افریقا، شاخه‌های قلندریان حیدری در بخش عظیمی از جهان اسلام پراکنده می‌شوند. آنچه از خراسان به آسیای صغیر و عراق و مصر و شام می‌رود، در جهتی دیگر هم رشد می‌کند و آن حرکت به سوی شرق و گسترش در هند و ماوراءالنهر و ترکستان است.

برای آنکه چشم‌اندازِ گسترش قلندریّه را در سراسر جهان اسلامی قرن هفتم و هشتم به گونه‌ای اجمالی رویاروی داشته باشیم بد نیست، در هر یک ازین سرزمین‌ها، پیشینهٔ حضور ایشان را بررسی کنیم و قبل از هر چیز، هُشداری را که مؤلف قُسطاط العداله در ششصد و هشتاد و سه دربارهٔ شیوع بیش از حدِ ایشان داده است، بیاوریم: «امروز، قُرب هزاران هزار مردِ جوالق، در اطرافِ عالم پراکنده شده‌اند. از مرز ترکستان از المالق[۱] و بشبالق[۲] و دیار ماوراءالنهر و خراسان و عراق و آذربایجان و روم و شام و مصر و دیارِ مغرب، هیچ جا نماند که ازین اَشکالِ نحس آن جایگاه ترسیده‌اند مشرق و مغرب از آن نرست و هنوز از آن وقت که این وقت پیدا گشت تا این زمان که این مجموعه نوشته

---

۱) المالق: یا المالیق / آلمالیغ، به عنوان شهری در مُلکِ خطای و نیز قصبه‌ای در ترکستان شناخته شده است. نزهة القلوب، ۲۵۷؛ ترکستان‌نامه، بارتلد، ترجمهٔ کریم کشاورز، ۸۳۶/۲ و ۹۳۴ دیده شود.

۲) بشبالق یا بیش بالق یا بیش بالیغ. پایتخت اویغورستان که امروز به نام ارومچی خوانده می‌شود. نزهة القلوب، ۲۵۷؛ ترکستان‌نامه، ۹۹۸/۲ و ۱۰۰۹ و ۱۰۲۶.

می‌شود در سنهٔ [ثلاث و ثمانین و] ستمائه مدّت هفتاد و دو سال است. وضعِ این اِلحاد در سنهٔ احد عشر و ستمائه بود و اگر شوکتِ لشکر مغول نبودی صد باره در عالم ازین جماعت خروجِ خوارج شده بودی.[۳]

در عراق: از تحلیل مفهومیِ قصیدهٔ قلندریّهٔ ابن مغربی بغدادی به خوبی می‌توان دریافت که در سال‌های اواسط قرن هفتم که این قصیده سروده شده است[۴]، جمعِ انبوهی از قلندریان عجم که به زبان فارسی و گاه به ضرورت ملمّع (آمیختهٔ فارسی و عربی) سخن می‌گفته‌اند، در ناحیهٔ عراق پراکنده بوده‌اند و خانقاه‌ها یا لنگرهای ویژهٔ خود را داشته‌اند. گاه به ضرورت مجبور به در یوزه می‌شده‌اند و کچکول به دست به زبان فارسی گدایی می‌کرده‌اند. در خانقاه‌ها یا لنگرهای ایشان حشیش (سبزک) و بنگ مصرف می‌شده است.

در مصر: آنچه مسلم است این است که ورود قلندریان به مصر مدت‌ها بعد از ۶۵۵ هجری بوده است زیرا مقریزی[۵] تصریح دارد که اینان در سال ۶۵۵ وارد دمشق شدند و بعد از آنجا به مصر رسیدند. پس ورود به مصر، مدتی بعد از آن تاریخ باید باشد.

در شام: تاریخ ورود قلندریان ایرانی به شام روشن‌تر است زیرا مقریزی در سلوک[۶] می‌گوید: و در سال ۶۵۵ درویشانِ حیدری وارد دمشق شدند و بیرون شهر دمشق از برای ایشان زاویه‌ای ساخته شد و از دمشق بود که آنها وارد مصر شدند.

قلندریّه در آذربایجان و کردستان

پراکندگیِ قلندریان را در نواحی آذربایجان و حتی محیط‌های روستائی‌اش از طریق بعضی از داستان‌های مقامات شیخ صفی الدین اردبیلی (۶۵۰-۷۳۵) به‌روشنی می‌توان مورد بررسی قرارداد؛ در یکی ازین حکایات، یکی از مریدان شیخ به نام پیره احمدِ پرنیقیِ گرمرودی حکایتی نقل می‌کند که بر طبق آن حکایت دردیه پرنیقِ گرمرود[۷] شیخِ قلندری بوده است که جماعتِ قلندران و دراویش نمایان به وی جمع شده‌بودند و یکی از مُتَمَوِّلان ناحیه، مَلِک محمّد حسنان، برای او وقفی کرده‌بوده است و «ایشان چنان‌که

---

۳) قُسطاطُ العدالة 561.
۴) فواتُ الوَفیات، ۳/۸-۳۶.
۵) السلوک، مقریزی، ۱/۴۰۷.
۶) همانجا.
۷) گرمرودْ ولایتی است درو صد پاره دیه بود، هوایش خوشتر از میانج بود. نُزهة القلوب، ۸۶.

دأبِ ایشان است به خوردن و سماع کردن مشغول می‌بودند.»[۸] بعد جمعی از اهالی آن دیه قصد زیارت شیخ می‌کنند و آن شیخ قلندری انکار شیخ صفی الدین می‌کند امّا پسرش می‌آید و کراماتی از شیخ صفی‌الدین مشاهده‌می‌کند. در جای دیگر از پیره اسماعیل بزّاز حکایتی نقل می‌کند که بر طبقِ آن شیخ صفی الدین درباره خوابی که یکی از قلندران دیده بوده است اظهارنظرمی‌کند.[۹] اگر بپذیریم که قلندریّهٔ دوران نخستین، از دیدگاهِ ایدئولوژیک، دنبالهٔ جنبشِ خُرّم دینان بوده‌اند و خرّم دینان ادامهٔ جنبش مزدکیان، بسیار طبیعی به نظر می‌رسد اگر در نواحیِ غربیِ ایران، مانندِ آذربایجان، بقایای ایشان تا روزگارِ شیخ صفی الدین اردبیلی هنوز باقی بوده باشند، زیرا به گفتهٔ مطّهر بن طاهر مقدسی، خرّم دینان، در نواحیِ غربی ایران بسیار فعّال بوده‌اند.[۱۰]

در دوره‌های پس از حملهٔ تاتار، بیشترین قلمرو حضور قلندریّه، چه در شکلِ آرمان‌های نخستینِ ایشان و چه در شکل تحول یافتهٔ آن، بیشترِ منطقه‌های غربِ ایران به‌ویژه کردستان بوده است، کردستان در مفهوم وسیع کلمه، کشتگاه پهناوری برای رُشد و بالیدن بذرِ اندیشه‌های قلندری بوده است به‌ویژه در ارتباطی که با آیین‌های ایرانی کهن از جمله تمایلات خرّمی و مزدکی داشته است.

هم‌اکنون نیز اگر بازمانده‌های این آیین را، در نقطه‌ای از جهان بخواهیم جستجو کنیم، بی‌گمان ناحیهٔ کردستان تنها سرزمینی است که می‌تواند بازمانده‌های این آیین را در صورت‌های دیگری به‌ما عرضه دارد چه در صورت عقایدِ اهل حق و چه در دیگر جوانبِ آداب و رسوم و آیین‌ها.

اگر به‌نوشتهٔ صاحب فسطاط العدالة توجه کنیم می‌بینیم که در روزگارِ او نیز، یکی از مراکز اصلیِ قلندریان در ناحیهٔ شهرزور و پیرامون آن بوده است.[۱۱]

قلندریان در قونیهٔ عصر مولانا

قلندریان و جولقیان در آسیای صغیر، در عصر مولانا، (۶۱۴-۶۷۲) نفوذ بسیار داشته‌اند از خلال مناقِبُ العارفین افلاکی می‌توان دریافت که اینان لنگرهای خود را داشته‌اند و داستان‌هایی از زندگی مولانا با گوشه‌هایی از حیات صوفیانهٔ اینان به هم آمیخته است. از

۸) صفوةُ الصفا، ابن‌بزّاز اردبیلی، ۶۵۶.
۹) همانجا، ۶۵۸.
۱۰) آفرینش و تاریخ، ۵۷۶/۲.
۱۱) فُسطاطُ العدالة، 558.

جمله حکایات قلندریان در این کتاب یکی دربارهٔ روزِ وفات مولاناست که «هفت سر گاوْ پیشِ جنازه می‌کشیدند. یکی را اصحابِ [مولانا] به لنگر قلندران، به خدمت عارفِ صمدانی شیخ ابوبکر جولقی نکیساری[۱۲]، فرستادند تا قربان کنند. شیخ [ابوبکر نکیساری] فرمود که در حال قربان کرده به اربابِ حاجات و مساکین بخش کردند.»[۱۳] یکی از یاران او به نام شیخ عمرِ گرهی[۱۴] به او گفت «از اینجا به ما نیز ران گاوی نمی‌رسد؟» شیخ ابوبکر گفت: «دریغا که هنوز آن روستائیی از تو نرفته است! از آنک روستا بچه‌ای باید که ما جهتِ صدقهٔ جانِ او جانِ خود را قربان کنیم و استرِ خود را بفروشیم و عُرسی[۱۵] کنیم. مردی نباشد که گاو او را نیز از مساکین دریغ داریم و درو طمع بندیم.»[۱۶] افلاکی پس از نقلِ این حکایت می‌گوید: قلندران به اتفاق گلبانگ‌ها زدند و هاپ و هوپی[۱۷] کردند. شیخ عمر رنجید که «بابو! سکهٔ ما را بردی»[۱۸] برخاست و راه سپرده درویشیِ درویشان[۱۹] گفت و استرِ خود را فروخته خوش عُرسی پیدا کردند. شیخ

---

۱۲) ابوبکر نکیساری، یکی از بزرگان مشایخ قلندریّهٔ عصر مولانا و مقیم قونیه. وی منسوب است به نکیسار، یا نکسار، در آسیای صغیر. بنگرید به نزهة القلوب، مستوفی، ۹۹.

۱۳) مناقب العارفین، ۵۹۶/۲.

۱۴) شیخ عمر گرهی. هویّت او تنها از طریق همین حکایت قابل بررسی است. جای دیگر اطلاعی در باب او نیافتم.

۱۵) عُرس، هر نوع مراسم ولیمه و طعام بر سرِ خاک شخصِ متوفّی و خاصة در سال‌گردِ مرگ او قدیم‌ترین کاربُردهای کلمهٔ عُرس درین معنی را، در قرن پنجم، در صفوة التصوف، ابن طاهر مقدسی ۷۸۲ می‌توان دید. نیز مراجعه شود به تَلبیس ابلیس، ابن جوزی ۲۰-۳۱۹ ـ مراسم عُرس به احتمال قوی از مراسم مانوی است که در روز صعود مانی، جشنی به نام «بما» می‌گرفته‌اند مراجعه شود به زبورِ مانوی از سی. آر. سی. البرین، ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم اسماعیل‌زاده، ۵۲۴. ۱۶) مناقب العارفین، همانجا.

۱۷) در متن چاپی «های هویی»، ولی مصطلح ویژهٔ زبان قلندریّه «هاپ و هوپ» است. به فرهنگ زبان قلندریّه، در پایان کتاب حاضر، مراجعه شود.

۱۸) «بابو» خطاب عام قلندریّه است. مراجعه شود به فرهنگ زبان قلندریّه و همچنین سکهٔ کسی را بُردن (به معنی آبروی کسی را بُردن).

۱۹) «درویشیِ درویشان گفتن» زبان خاص قلندریّه است. به معنی نوعی ادای احترام است و نیز به معنی نوعی استغفار و اعتراف به گناه و تقصیر. در متون متأخرِ اهلِ فتوّت، که این رسم قلندریّه ادامه یافته است، پیشینهٔ درویشیِ درویشان گفتن را به روزگار موسیٰ باز می‌گردانند که وقتی موسیٰ در کنارِ شط بود جامه بر سنگی نهاد و آن سنگ روان شد تا به میان قوم آمد... موسی دوازده مرتبه عصا بر آن سنگ زد و دوازده سوراخ در آن به هم رسید. «سنگ به سخن درآمد و گفت: یا موسیٰ، من به امرِ الاهی روان شده‌ام. موسی استغفار کرد و درویشیِ درویشان گفت... درویشی درویشان گفتن از موسیٰ مانده است.» چهارده رساله در بابِ فتوّت و اصناف، ۲۹۵، و در ←

بوبکر گفت: «بیا درویش. واز آمدیم.» تکبیری فرو کوفتند و صفا شدند. و انصافِ اهلِ طریقت این است و زیاده.

افلاکی در نقل این حکایت، زبان ویژهٔ قلندریان را حفظ کرده و تعبیراتی از نوع «گلبانگ زدن» و «هاپ و هوپ کردن» (در نسخهٔ چاپی: های هویی کردن) و «سکهٔ کسی را بردن» و خطابِ «بابو!» و «درویشیِ درویشان گفتن» و «تکبیر فروکوفتن» و «صفا شدن» همه از زبانِ قلندریان و جولقیان عصر گرفته شده است و از محیط لنگر ایشان.

این جولقیان و قلندریان در نقاط مختلف از جمله عراق عجم با دیگر خانواده‌های تصوّف آمیزش داشته‌اند و اهل سماع بوده‌اند و از یک حکایت که افلاکی در زندگیِ شمس تبریزی نقل کرده است این آمیختگی را می‌توان دریافت: روزی مولانا شمس‌الدین در عراقِ عجم در سماع بود مگر قلندری در آن مجلس چرخی می‌زد و دم به دم جوالقِ[۲۰] او به وی می‌رسید و هیچ ممتنع نمی‌شد. یک دو بار فرمودند که «درویش! آنسوتر!» قلندر جواب داد که «میدان فراخ است» همان لحظه شمس الدین از سماع بیرون آمد و روانه شد. در حال قلندر بیفتاد و جان تسلیم کرد.[۲۱]

قلندریان عصر مولانا که ریش خود را می‌سوخته‌اند و مطلقاً ریش نداشته‌اند مایهٔ رشکِ مولانا بوده‌اند و این از حکایتی که افلاکی نقل کرده است به خوبی دانسته می‌شود. «روزی آینه داری (= سلمانیی) محاسنِ مبارکش را می‌ساخت. گفت «خداوندگار چه می‌فرماید؟ چه‌گونه می‌سازم؟» فرمود: «آن قدر که فرقی باشد میان زن و مرد» روزِ دیگر فرمود که «من بر قلندران رشک می‌برم که هیچ ریش ندارند.»[۲۲]

بر خلافِ آنچه از دیگر اسناد می‌توان استنباط کرد قلندریان و حیدریانِ عصرِ مولانا در قونیه مردمی اهل سلامت و به صلاح و تقوی مشهور بوده‌اند و مولانا نیز با ایشان روابط بسیار دوستانه و نزدیک داشته است. افلاکی از رئیس حیدریان عصر مولانا با عنوانِ «مفخر الصلحا»[۲۳] و «شیخ زاهدِ متقی»[۲۴] یاد می‌کند و این که از جملهٔ محبّان حضرت مولانا بوده است. «روزی مَفْخَرالصُّلَحا حاجی مبارکِ حیدری [را] رحمهُ الله ـ

← همین رساله جای دیگر هم در باب این تعبیر سخن رفته است و مؤلف می‌گوید «و بگو معنیِ درویشیِ درویشان از حضرتِ جبرئیل مانده است» (همانجا، ۲۹۰).

۲۰) لباس ویژهٔ قلندریّه است و به همین دلیل ایشان را جولقی نیز می‌خوانده‌اند.

۲۱) مناقب العارفین، ۶۳۱/۲. ۲۲) همانجا، ۴۱۲/۱. ۲۳) همانجا، ۲۱۵/۱.

۲۴) همانجا، ۴۶۷/۱.

که از خلفای معتبرِ قطب الدین حیدر بود، از جملهٔ محبّانِ حضرت خداوندگار قَدَّسَ الله سِرَّه ــ در دارُالذاکرینِ تاج الدین وزیر، رَحِمُه الله، به شیخی نصب می‌کردند و اجلاسِ عظیم بود...»[۲۵] در یک حکایت دیگر، از درجهٔ ارادت و خاکساری سرکردهٔ حیدریان عصر نسبت به مولانا آگاه می‌شویم که وقتی ناگهان چشمش به مولانا می‌افتد به حالتِ زنان، میزرِ یَمَنیِ[۲۶] خویش را حجاب می‌کند و وقتی مورد اعتراض مریدان قرار می‌گیرد می‌گوید: «با وجود این چنین مردِ مردانه، که می‌آید، همه را جامه و چادرِ زنان باید پوشیدن...»[۲۷]

حکایات دیگری نیز در مناقب افلاکی می‌توان دید که بر اساس آنها، اخلاص حیدریان را نسبت به مقام مولانا می‌توان استنباط کرد. از جمله داستان شیخ محمدِ حیدری، از مریدان همین حاجی مبارکِ حیدری، که از سرِ اخلاص یاغبانیِ حضرتِ چلبی[۲۸] را عهده‌دار شده بوده است.[۲۹]

---

۲۵) همانجا، ۲۱۵/۱.

۲۶) میزَر یَمَنی، میزر به معنی دستار و عمامه است و میزر یمانی عمامه و دستاری است که در یمن بافته باشند و از نوع بُردهای یمن باشد.

۲۷) مناقب العارفین، ۴۶۸/۱.

۲۸) منظور از حضرتِ چَلَبی در اینجا، حسام‌الدین چَلَبی (۶۲۲-۶۸۳) است که خلیفهٔ حضرت مولانا و مشوق او در سرودن مثنوی است.

۲۹) مناقبُ العارفین، ۷۷۳/۲.

۲۸) قلندریّه در هند

ظاهراً قدیمی‌ترین اطلاعات در باب قلندریّه در هند به نیمهٔ اول قرن هشتم می‌رسد. یک مؤلفِ قلندر که در هفتصد و پنجاه و پنج کتابِ خود را شروع به نوشتن کرده است اطلاعاتی درین باره به ما می‌دهد که از طریق آن می‌توانیم آگاهی‌هایی در باب قلندریّه در هند به دست آوریم. این کتاب، خیرالمجالس، نام دارد و مؤلف مولانا حمید قلندر است.

وی تصریح دارد که درشُهورِ سنهٔ خمس و خمسین و سبعمائه تألیف کتاب را آغاز کرده است. هم حمید قلندر و هم پدرش تاج الدین از اهالیِ کیلوگهر[۱] از مریدان شیخ نظام‌الدین اولیا (۶۳۳-۷۲۵) بوده‌اند.[۲] متاسفانه اطلاع بسیار زیادی در باب مؤلف در دست نیست.

آنچه از خلال این کتاب به دست می‌آید این است که در نظر او و معاصران و پیرامونیانش صوفیان از قلندران و از جولقیان ممتاز بوده‌اند یعنی مؤلف هر کدام ازین سه عنوان را بر گروهی خاص اطلاق می‌کند. در همان فصل آغازین کتاب که ستایش خلیفهٔ شیخ نظام اولیاء یعنی، شیخ نصیر الحق محمود[۳] است می‌گوید: «قلندرانِ تراشیده روی خراشیده پهلوی از استرهٔ دردِ او صفایی تمام یافته‌اند و صوفیانِ راست عمامه و کوتاه

---

۱) کیلوگهر، شهری در هند.

۲) نظام‌الدین اولیا (۶۳۴-۷۲۵) که در هند به نام سلطان المشایخ معروف است. نیاکان وی از مردم ماوراءالنهر (بخارا) بوده‌اند و شاگردِ فریدالدین دهلوی. گنج شکر / شکر گنج است و مجموعه‌ای از ملفوظاتِ او با نام فوائد الفؤاد بر دست. علاءالدین نیلی سنجری ترتیب یافته است.

۳) شیخ نصیرالدین محمود معروف به چراغ دهلی (متوفی ۷۵۷). وی شاگرد و جانشینِ نظام‌الدین اولیا بود. خیر المجالس، تألیف حمید قلندر، ملفوظات اوست.

جامه، به طهارت و لطافتِ اتّباع احسن او، به مقام اعلیٰ تصوّف و مقامات عوالم تزهّد رسیده.... و جوالقیان را از حلقهٔ اخلاص او گوشِ عبودیّت آراسته».[۴] که آشکارا این سه گروه را به نام جدا کرده و تلویحاً ویژگی‌های هرکدام را، به لحاظِ صورت ظاهر، نیز یادآور می‌شود که در موردِ قلندران «زخم‌های تن و رویِ تراشیده» معیار است و در مورد صوفیان «عمامه‌های راست و جامه‌های کوتاه و عوالم تزهّد» و در مورد جوالقیان «حلقه‌هایی که در گوش داشته‌اند» گویا جمع میان صوفی و قلندر، در یک محل، کارِ دشواری بوده است «بعد از آن قلندران آمدند. صوفیان را نشسته دیر برآمده بود. [خواجه] قلندران را بازگردانیدند و صوفیان را معذرت کردند».[۵] همچنین دانشمندان و قلندران نیز در یک مجلس جمع نمی‌شده‌اند «دانشمندان و قلندران را یک‌جا طلب شد. دانشمندان بی ذوق شدند و گفتند: «چون قلندران آمدند، ما را به دنبال، به طفیل ایشان طلبیدند».[۶] در موردی به این نکته اشاره می‌کند که قلندران، اصولاً، متعلّم (تحصیل کرده) نبوده‌اند می‌گوید: در خدمتِ شیخ بودم، گفت: ما ترا قلندر گوییم یا صوفی؟ قلندر چه‌گونه گویم، تو مردی متعلّمی. مؤلف سپس خطاب به شیخ می‌گوید: درکودکی روزی با پدرم در خدمتِ شیخ نظام‌الدین بودم و شیخ افطار می‌کرد. قرص نانی به من داد. وقتی بیرون می‌آمدیم، با پدرم، قلندران حمله کردند و آن قرص نان از من گرفتند. پدرم نزد شیخ رفت، شیخ فرمودند: «تاج الدین! (نام پدر مؤلف است) خاطر جمع دارا این پسرِ تو قلندر خواهدشد.» و بعد خطاب به نصیرالدین محمود که نمی‌دانسته است او را چه خطاب کند، می‌گوید: گفتم چون خدمت شیخ، یعنی نظام‌الدین، «قلندر» گفته است، خواجه نیز قلندر گوید.»[۷] باز در جای دیگری از کتاب مؤلف می‌گوید: شیخ، فرمودند: «درین معنی چیزی بگو که «گهی صوفی، گهی قلندر» بنده یک مصراع گفت: گاه صوفی، گهی قلندر چیست؟ فرمودند، دوم مصراع بگو، بنده گفتم: «چون قلندر شدی قلندر باش.» البته این تعارض صوفی و قلندر خاص محیط هند نبوده است، ادب فارسی سرشار از شواهد این تقابل است، چنانکه سعدی گفته است:

---

۴) خیر المجالس، ۶. ۵) همانجا، ۱۳۶.

۶) خیر المجالس، ۱۳۷. مقایسه شود با مخزن الغرایب، ۳۴، ۳۵ و ۴۰. ۷) خیر المجالس، ۱۱-۱۰.

بلای عشق تو بنیاد زهد و بیخ وَرَع
چنان بکند که صوفی قلندری آموخت[۸]

و حافظ نیز:

ازین مزوّجه و خرقه نیک در تنگم
به یک کرشمهٔ صوفی‌وشم قلندر کن[۹]

وَجْهِ جامعِ قلندری در نظر اینان بیشتر آوارگی و بیدرکجایی بوده است و از نظرِ سر و وضع سر برهنه بودن از لوازم قلندری. مؤلف در جایی می‌گوید: «بعد از آن بر طریق مرحمت بنده را فرمودند: «قلندران سر برهنه باشند، تو ریسمان در سر چه بندی؟ ــ «در آن روز، بنده، ریسمان در سر پیچیده بود».[۱۰] قلندرِ دانشمند، در آن محیط، امری غیر معهود تلقی می‌شده است گفتند: قلندری رسیده است، دانشمند. بعد از آن توجه بدان قلندر کردند و این بیت به زبان مبارک فرمودند:

مرتد نشوی قلندری کارِ تو نیست
کافر نشوی، عشق خریدار تو نیست[۱۱]

قلندران هند، مردمی بی باک و مهاجم بوده‌اند مؤلف از قلندری یاد می‌کند که بر شیخ نصیرالدین محمود حمله بُرد و او را یازده زخم کارد زد «و حضرتِ ایشان در استغراق بودند»[۱۲] بعد توضیح می‌دهد که شیخ به قلندر مبلغی پول نیز داد و از کارد هم اثری بر بدنش باقی نبود. درشت‌خویی و بی‌باکی قلندران هند در این کتاب انعکاس بسیار دارد. ظاهراً وقتی حشیش می‌کشیده‌اند، این حال دریشان شدت می‌یافته است. مؤلف از خواجه روایت می‌کند که او شاهد بوده است که «قلندری در خانقاه شیخ الاسلام فریدالدین قدس سره العزیز درآمد... گلیم سجّادهٔ شیخ پیش در حجره انداخته بودند بالای آن گلیم سجاده بنشست... بعد از آن گیاه ــ که قلندران می‌خورند ــ از انبان بکشید و در کچکول خمیرکردن گرفت، چنانکه سر شکِ آن بر سجّاده شیخ می‌رسید. بدرالدین اسحاق [خادم شیخ] پیش‌تر شد و گفت: «بس باشد!» قلندر بشورید و کچکول برداشت تا بدرالدین اسحاق را بزند. خدمت شیخ از درون بدوید و بیامده دستِ قلندر بگرفت و گفت: «قلندرا به من بخش!» قلندر گفت: «درویشان برندارند و چون بردارند فرود نیارند

۸) دیوان سعدی، ۴۲۳. ۹) دیوان حافظ، ۲۷۴. ۱۰) خیر المجالس، ۲۴۰.
۱۱) همانجا، ۲۵۰. ۱۲) همانجا.

(یعنی دیگر بر زمین نخواهند نهاد) شیخ فرمود برین دیوار بزن.» قلندر کچکول بر دیوار زد، دیوار بیفتاد.»[۱۳] حتی شواهدی از درگیری قلندریّه با سلاطین و حکّام نیز در دست است.[۱۴]

مؤلّف از لنگرهای قلندران، در دورهٔ قبل از عصر خود و بسیاریِ این لنگرها یاد می‌کند و با نوعی حسرت «قلندران رسیده بودند. خدمت خواجه، ایشان را شب مهمان داشته بودند» مؤلف به تفصیل نقل می‌کند که خواجه از خوبی‌های گذشته و رفاهی که بود یاد کرد و بعد از آن از لنگرهای آن وقت که در شهر و حوالی شهر بود یاد کردند: لنگر رمضانِ قلندر، لنگر ملک یار پیران و چند لنگر دیگر و بعد با حسرت از ویرانی آن لنگرها یاد می‌کند.[۱۵]

از خلال یکی از داستان‌های زندگی بهاءالدین زکریای مولتانی(۵۷۸-۶۶۱)، دانسته می‌شود که قلندران به بد نامی شهرت داشته‌اند. مؤلف از زبان او نقل می‌کند که گفت شبی در مسجدی فرود آمده بودم، قلندران نیز بودند در آن میان قلندری را دیدم «از سرِ او تا پا علو[۱۶] نور گرفته بود» نزدیک او رفتم و گفتم: «ای مردِ خدا تو میان ایشان چه کنی؟» قلندر گفت: «زکریّا[۱۷]! تا بدانی که میانِ هر عامی خاصّی هست که آن عام را بدان خاص بخشند»[۱۸]

اطلاعاتی که در محیط هند از قلندریّه و تاریخ آن، جریان داشته افسانه‌آمیزتر از نوع اطلاعاتی است که در مؤلفات ناحیهٔ شام و خراسان دیده می‌شود. مثلاً آنچه حمید قلندر دربارهٔ شیخ حیدرزاوه و شاه سنجان و معاصر بودن شاه سنجان (قرن ششم) با لقمان سرخسی (نیمهٔ دوم قرن چهارم) می‌دهد نشانه‌ای از نهایتِ بی اطلاعی آنان از تاریخ این مشایخ است.

---

۱۳) همانجا، ۱۳۶. مقایسه شود با فوائد الفؤاد، ۶۱-۶۰ که می‌گوید: «چون جوالقیان درآمدند چیزی توقّع کردند. شیخ چیزی نداد. بیرون رفتند و به‌خصومت و عربده برآمدند. تا به‌غایتی که دست به‌خشت بردند. شیخ فرمود که در خانقاه بربندند. درِ خانقاه بربستند. ایشان خشت بردرِ خانقاه زدن گرفتند.» ۱۴) همانجا.

۱۵) همانجا، ۱۸۴-۱۸۵.

۱۶) عَلُو / اَلُو در اصل واژگان ویژهٔ زبان قلندران بوده است که بعدها در زبان فارسی عمومی هم پذیرفته شده است. به واژه‌نامهٔ پایان کتاب حاضر مراجعه‌شود

۱۷) دربارهٔ بهاءالدین زکریای مولتانی مراجعه شود به همین مدخل در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۶۵/۱۳-۶۷. ۱۸) خیر المجالس، ۱۳۶.

بااین همه در ملفوظات مشایخ هند، نکاتی در باب پیش‌کسوتان آیین قلندری می‌توان دید. «بعد از آن فرمودند که آن مرد که این سکّه پیدا کرد [یعنی سکّهٔ قلندری] او مفتی شیخ جمال الدین ساوجی رحمةالله علیه بود. او را کتابخانهٔ روان گفتندی هر که را فتوی مشکل شدی برِ او آمدی. فی الحال او جواب فرمودی. هرگز به کتاب رجوع نکردی.»[۱۹]

اگر به ملفوظات شیخ نصیرالدین محمود اعتماد کنیم او عقیده دارد که آهن‌پوشان (یعنی همان قلندران حیدری) قبل از شیخ جمال ساوجی بوده‌اند. «و آهن‌پوشان را لباسی و خرقه نباشد همان آهن بپوشند و پاره گلیمی و فوطه در ته بندند و ایشان را هیچ چیز دنیاوی نباشد»[۲۰] از شنیدن وَصفِ حالِ این آهن‌پوشان بوده است که شیخ جمال به فکر تجرید می‌افتد در مجلسی که او بوده است بزرگی در ستایش آهن‌پوشان می‌گوید: «چه سکّه آزادی دارند!» و شیخ جمال که در جمع حاضر بوده است می‌گوید: «مرد، آنگاه باشم که سکّه بِه ازین پیدا کنم.» به گفتهٔ مؤلف از همان لحظه حالتی در او پیدا شد و به تجرید پرداخت «تا چنان شد که ریش هم او را گران نمود ریش تراشیده و پلاسی در بر کرد و در گوری بنشست.»[۲۱]

در هند، به‌ویژه در قرون متأخر، نویسندگان کتب تصوّف و تذکره‌های مشایخ، تصور عجیب و آمیخته به توهّماتی از مسألهٔ «قلندر» و «آیین قلندری» داشته‌اند به همین دلیل یک نویسندهٔ قرن سیزدهمی، در بحث از «سلسلهٔ قلندریّه» می‌گوید «چند فرقه‌اند: از هر سلسله، که خود را منسوب به مشربِ قلندریّه گردانیده‌اند چنانچه محمّد قلندر می‌فرماید، بیت:

ما ز دریاییم و دریا هم ز ماست این سخن داند کسی کو آشناست

دیگر شاه قلندر و شاه حسین بلخی و شیخ شمس‌الدین تبریزی و مولانا و شیخ فخرالدین عراقی و حافظِ شیرازی، از شاهبازانِ هر سلسله‌ای قلندرمشرب بوده‌اند و اَبدالان اکثر در همین مشرب می‌باشند و همیشه در آراستگی باطن می‌کوشند.»[۲۲] و به همین دلیل در هر سلسله‌ای یک شاخه به عنوان شاخهٔ قلندریّه معرفی می‌کند، از قبیلِ قلندریّهٔ چشتیّه.[۲۳]

---

۱۹) خیر المجالس، ۱۳۱. ۲۰) همانجا، ۱۳۱. ۲۱) همانجا، ۱۳۰-۱۳۲.

۲۲) انوار العارفین، حافظ محمّدحسین مرادآبادی، مطبع صدیقی واقع بریلی، به اهتمام مولوی محمّدمنیر، ۱۲۹۰ هـ‌ق، صص۵۳۳-۵۳۴. نیز ← مقالات صوفیّه، تراب علی ولد محمّدکاظم العلوی، ۱۸۹۳؛ نول‌کشور و مطالب رشیدی، از هم او، نول کشور، ۱۲۵۷ هـ‌ق، که از خودش به عنوان سخنگوی مشرب قلندریّه سخن می‌گوید.

۲۳) انوار العارفین، همانجا.

بحث از قلندریّه در هند را از این روی باید جداگانه و به اختصار نوشت که میدانی فراخ دارد و تا یک قرن قبل ازین، و شاید تا هم‌اکنون نیز، سلسله‌هایی از صوفیهٔ هند، خود را وابسته به قلندریان می‌دانسته‌اند و با عنوان قلندر شهرت داشته‌اند. ما نمی‌دانیم که چه مقدار از اصول مشرب قلندریّه، در زندگی اینان رواج داشته است و چه چیزی آنان را از دیگر سلسله‌های تصوّف هند جدا می‌کرده است.

یکی از مهم‌ترین اسناد دربارهٔ این سلسله از قلندریان هند کتاب انتصاح عن ذکر اهل الصلاح است که علی انورِ قلندر (متولد ۱۲۹۶) آن را نگاشته است.[۲۴] این کتاب در یادکردِ چندین سلسله از سلاسلِ تصوّف هند است و از قلندریّه آغاز می‌شود.

از آنجا که مؤلف خود را وابسته به این سلسله می‌دانسته است کتاب را از احوالِ مشایخِ این سلسله آغاز می‌کند و در مقدمه می‌گوید: «در خاطرِ فاتر، این خاکِ راهِ منتسبان به خاندان عالی‌شان قلندریان، احقر علی انور قلندر بن... مولانا شاه علی‌اکبر قلندر بن... شاه حیدر علی قلندر را هوس آن شد که به ذکر پیروانِ سلاسلِ خاندانی... زبان گشایم... و این عجاله مرتب است بر هشت سلسله: قلندریّه، و قادریه و چشتیّه، و سهروردیّه، و طیفوریّه، و فردوسیّه، و مداریّه، و نقشبندیّه. و تقدیم سلسلهٔ قلندریّه، در ذکر، بر دیگر سلاسل به جهتِ بودنِ اوست اصل سلسلهٔ خاندان خویش و ابتدا از ذکرِ حضرتِ جدِّ مرشد و انتها بر حضرتِ رسالت پناه، بدان وجهی است که در آخر کتاب در میان شجره نوشتن خواهد آمد...

سلسلهٔ علّیّهٔ قلندریّهٔ علویّهٔ مکّیّه

۱) شاه تقی علی قلندر: تحت این عنوان مؤلف به یادکردِ زندگینامهٔ یک یک مشایخ این سلسله می‌پردازد و نخست از «شاه تقی علی قلندر» (رجب ۱۲۱۳ ـ رجب ۱۲۹۰) آغاز می‌کند و می‌گوید: ایشان از اعاظمِ خلفای والدِ ماجدِ خویش شاه تراب علی قلندر بودند. مؤلف می‌گوید «از اعاظمِ خلفای ایشان» ـ یعنی شاه تقی علی قلندر ـ «حضرت مُرشدنا و ابینا مولانا شاه علی اکبر قلندر... و حضرتِ شاه رکن‌الدین قلندرِ لاهرپوری بودند.

۲) شاه حیدر علی قلندر (۱۲۰۵-۱۲۸۴): مؤلف او را از اعاظمِ خلفای شاه تراب علی قلندر می‌داند.

---

۲۴) انتصاح عن ذکر اهل الصلاح، مُصنّفهٔ علی انورِ قلندر، مَعَ تَتَمَّته المسمی بایضاح فی ترجمة اهل الصلاح، محمّدحبیب حیدر قلندر، آسی‌پرس، لکنهو، ۱۳۲۷ هـ ق.

۳) **شاه تراب علی قلندر** (۱۱۸۱-۱۲۷۵): که شرح حال او را به کتابی به نام روض الاظهر[۲۵] فی مآثرالقلندر ارجاع می‌دهد. در شرح حال این شاه تراب علی، مؤلف، می‌گوید: باید دانست که سلسلهٔ قلندریّه را شعب بسیاراند اکثر واوثق از آن شعبهٔ مجتبائیه است که به واسطهٔ حضرتِ شاه مجا قلندرِ لاهرپوری می‌رسد و این شعبه هم شعب کثیره دارد، اشهر از آن شعبهٔ باسطیه است که به واسطهٔ حضرت سید شاه باسط‌علی قلندر اله آبادی می‌رسد و این نیز شعب کثیره دارد و ارتباطِ حضرتِ مرشدی به دو شعبه است: یکی به شعبهٔ مسعودیه ــ که به واسطهٔ سیّدالسادات شاه مسعود علی قلندر پیرِ بیعتِ حضرت مرشدی ــ می‌رسد، و دیگری شعبهٔ کاظمیّه که به واسطهٔ سیّدی شاه محمّد کاظم قلندر می‌رسد.

۴) **شاه محمّد کاظم قلندر علوی** (۱۷ رجب ۱۱۵۸-۲۱ ربیع الاخر ۱۲۲۱): ایشان از خلفای سید شاه باسط علی قلندر اله آبادی است.

۵) **شاه مسعود علی قلندر اله آبادی** (۲۳ محرم ۱۱۶۵-۲۵ جمادی‌الاول ۱۲۲۱).

۶) **شاه باسط علی قلندر آلاله آبادی** (۱۱۱۴-۱۱۹۶).

۷) **شاه احمد قلندر لاهرپوری** (متوفی ۲۲ ذی الحجهٔ ۱۱۴۷)

۸) **شاه فتح قلندر جونفوری** (متوفی ۲۲ شعبان ۱۱۱۸): مدفون در قلندرپور از توابع اعظم گده[۲۶] که چهار هزار مرید صاحب کشف و کرامت داشته است!

۹) **شاه مجتبی المعروف به شاه مجا قلندر لاهرپوری** (۱۰۲۱-۱۰۸۴): از اعاظم خلفای حضرت شاه عبدالقدوس قلندر جونپوری و نسب او به عبدالله بن عباس می‌رسد.

۱۰) **شیخ عبدالقدوس قلندر جونفوری** (متوفی یک‌شنبه دوازدهم ۱۰۵۲): عمری متجاوز از یک صد و ده سال داشته است.

۱۱) **شاه عبدالسلام قلندر جونفوری**: (سال فوت او معلوم نیست و یکباره به قرن نهم می‌رسد؟)

۱۲) **شیخ محمّد قطب قلندر جونفوری**: (متوفیٰ در نود سالگی بدون اینکه سال معلوم باشد).

---

۲۵) شاید: روض الأزهر.

۲۶) مشهور، اعظم گڑه است، شهری و ناحیه‌ای در شمال هند، از مراکز عمدهٔ فرهنگ اسلام در آن سرزمین. ← همین عنوان در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۳۹۲/۹.

۱۳) **شاه قطب الدین بینادل قلندر جونفوری:** (متوفی ۹۲۵) در عمری نزدیک به‌یک صد و چهل و نه سال و پنج روز. وی از اولاد عمر بن الخطاب خلیفهٔ دوم بوده است.

۱۴) **سید نجم‌الدین غوث الدهر قلندر:** (۸۳۷-۶۳۷) عمری دویست ساله داشته و زندگی‌نامه‌نویسان او بدین امر تصریح دارند!

۱۵) **خضر رومیِ قلندر:** (متولد آغاز صدهٔ پنجم هجری و وفات به‌تاریخ هیژدهم رجب در ۷۵۰ هجری) وی عمری سیصد و پنجاه ساله داشته و نویسندگان احوال او بدین نکته اشاره دارند!

۱۶) **اساس السلسلة القلندریه الشیخ عبدالعزیز المکّی المعروف بعبدالله علمبردار قلندر:** مؤلف در شرح حال این مرد، می‌گوید: بدان‌که خانوادهٔ عَلیّهٔ قلندریّه منسوب به حضرت ایشان است و هر که نسبت ارادت به این خاندان دارد او را قلندری گویند.

بنا بر اعتقاد مؤلف، این شیخ عبدالعزیز که موسس سلسلهٔ قلندریّه است از اصحاب صُفّه بوده است. بنابراین وی از صحابهٔ رسول است که احوال ایشان در کتب تاریخ، از جمله حلیة‌الاولیاء به تفصیل آمده است و هیچ‌کس از مورخّان، حتی افسانه‌پردازان هم به چنین شخصی در جمع صحابه اشاره نکرده است. تنها صحابیِ رسول بودن او مایهٔ شگفتی نیست[۲۷]، بلکه این گفتهٔ مؤلف دربارهٔ او که وی از احفاد صالح پیامبر بوده است، نیز جای تعجب است. مؤلف عقیده دارد که اولاد صالح نبی قبل از بعثت منتظر ظهور نبوی بودند. به عقیدهٔ مؤلف علّت اینکه وی به «علمبردار» معروف شده است این است که وی لواء پیامبر را حمل می‌کرده است. مؤلف خود به دروغ بودن این حرف توجه داشته و دفع دخل مقدّر می‌کند که «و نبودن نامِ ایشان در اسماء الرجال منافی این امر تمی‌تواند باشد». همان‌گونه که در مورد بابا رتن نیز همین سخن گفته می‌شد[۲۸]

---

۲۷) این شیخ عبدالعزیز مکّی صرف‌نظر از دعوی‌های دروغینِ او، اگر وجودی حقیقی و تاریخی داشته باشد، ظاهراً اُلگوی دعوی‌های خود را از احوال و موقعیّت ابوالرضا رتنِ هندی معروف به بابارَتَن و حاجی رَتَن گرفته است که در اواخر قرن ششم یا اوایل قرن هفتم در حدود پنجاب هند ظاهر شد و مدعی شد که عمری دراز (حدود شش صد سال و بیشتر) دارد و از صحابهٔ رسول(ص) است و روایاتی نیز از پیامبر نقل‌می‌کرد و کارش رونق یافت و عدهٔ بی‌شماری او را پذیرفتند و مجموعه‌ای حدیث به نام رَتَنیّات روایت کرد که از طریق او به میان مردم راه یافت و در افسانه‌های زندگی او نوشته‌اند که خود را از حواریان حضرت مسیح نیز می‌دانسته است. دربارهٔ او مراجعه شود به تاریخ الإسلام: ذهبی، ۶۹/۱۴، ابن حجر، الأصابة فی تمییز الصحابة شمارهٔ ۳۷۵۹ و تذکرة الشعراء: دولتشاه سمرقندی، چاپ کلالهٔ خاور، ۱۶۶.

۲۸) بعضی از مؤلفان کتبِ زندگی‌نامهٔ صحابهٔ رسول بابارتن را به جدّ گرفته‌اند و او را در شمار صحابه

از آنجا که شناختِ این چهرهٔ افسانه‌ای به شناخت بعضی مسائل از احوال و عناوین این سلسلهٔ قلندریّه یاری می‌رساند مناسب خواهد بود که توضیح مؤلف را در اینجا به عینِ عبارت او نقل کنیم: «و بعد از این اختلاف روایات است» یعنی در تمام آن حرف‌های عجیب، کسی اختلافی ندارد. «از بعضی کتب چنان معلوم می‌شود که [شیخ عبدالعزیز علمبردار] به هر چار یارِ ذوی الاقتدار بیعت کردند. و از بعض چنان معلوم می‌شود که بعدِ تشرّفِ[۲۹] به اسلام و اختیارِ بیعت و صحبتِ سیّد الأنام در سفری از اسفار، در رکاب آن سرور حاضر بود و در مراقبه‌ای چنان استغراق واقع شد که از آنجا نقل و حرکت واقع نگردید». یعنی چنان مستغرق در مراقبه شد که سال‌ها و سال‌ها، بی خبر و بیهوش بود بعد از وفات رسول‌ص و دوران خلافتِ ابوبکر و عمر و عثمان و تمام آن ماجراها سپری شد «و در زمانهٔ حیدرِ کرّار اسَدالله الغالب حضرتِ علی بن ابیطالب ــ کَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ ــ به هوش آمدند و مشرّف به خدمتِ و بیعتِ این خلیفهٔ بر حق شدند.» در اینجا مؤلف حکمتِ این واقعه را، برای توجیه عنوان سلسلهٔ خویش که «قلندریّه علویّه» است، چنین بیان می‌کند که از اینجاست که در کتبِ اکابرِ قلندریّه، رضوان الله علیهم اجمعین، سلسلهٔ قلندریّه را دو نهج می‌نویسد:

۱) قلندریّه‌ای که بلاواسطه به سرور انبیاص می‌رسد.

۲) قلندریّه علویه که به واسطهٔ حضرتِ مرتضی علی سلام‌الله علیه می‌پیوندد.

بعد مؤلف ابیاتی را درین باره از مولانا عبدالقادر جونپوری می‌آورد:

خواجه عبدالعزیز عبدالله — آن علمدار مصطفی ز سپاه
با نبی بود در سفر، به وفاق — در مکانی گرفت استغراق
تا زمانی که حیدرِ صفدر — سوی صفّین براند با لشکر
شغبِ لشکرش به گوش رسید — به افاقت در آمد و بدوید
گفت: کو مصطفی و لشکرِ او — من فدای غلام و چاکرِ او
قوم گفتند: «رفت از دنیا» — در پسِ او سه مرد از خلفا
این وصیِّ وی است و شیر خدا — کین علی مرتضی امیر هُدا

← یادکرده‌اند و گروهی نیز به جعّالی و دروغ‌گویی او پرداخته‌اند و کتاب‌ها درین باره نگاشته‌اند. ذهبی (متوفی ۷۴۸) یکی از کسانی است که کتابی در افشای دروغ‌گویی بابارتن نوشته و آن را «کَشْفُ وَثَن وَثَن» نامیده است، تاریخ الاسلام، ۶۹/۱۴. ۲۹) مؤلف، غیرمستقیم، عمر او را از عهدِ رسول هم کهن‌تر می‌داند.

تا به دولت به آن جناب رسید بیعتش کرد و خدمتش بگزید
هر که فهمید سِرّ مرتضوی خواند ما را «قلندرِ علوی»[۳۰]

مؤلف می‌گوید: «و ازین واضح شد که عبدالعزیزِ مکّی [هم] از جناب رسالت مآب بلاواسطه فیض و بیعت دارند و هم به واسطهٔ شیرِ خدا علی مرتضی کرّمَ‌الله وجهه» دنبالهٔ شگفتی‌های احوالِ این سرسلسله را از زبان مؤلف بشنوید:

«باید دانست که در عمرِ حضرتِ ایشان اختلاف است. و درین اختلاف دو قول‌اند: در یک قول هزار سال، و در قولِ دیگر شش صد سال و مشهور همین قول ثانی است. و طولِ عمر و بقای ایشان جایِ استبعاد نیست».

بعد مؤلف به مجموعه‌ای از عمرهای افسانه‌ای می‌پردازد، برای اثباتِ دعویِ خویش و آن مایه از شگفتی‌ها در باب این شیخ عبدالعزیز علمدار قلندر می‌آورد، که این حرف‌های قبلی، در برابر آن، حقایق محسوس ملموس تجربی به نظر خواهد رسید. خوانندگان می‌توانند به اصل کتاب مراجعه کنند.

۱۷) هفدهمین چهرهٔ این سلسله، بدین گونه، امام علی بن ابیطالب است.

آنچه از احوال و ادوارِ زندگی مشایخ این سلسله از قلندریّه آوردیم، برای این بود که خاطرِ خوانندگان این یادداشت را جمع کرده باشیم که این «سلسلهٔ قلندریّهٔ علویّه» از قلندر بودن تنها عنوانی دارد و در زندگی‌نامهٔ هیچ یک از مشایخ آن، که در همین کتاب آمده و ما هر کدام را در چند سطر خلاصه کرده‌ایم، کوچکترین نشانه‌ای از رسوم خوب و بدِ قلندریّه ــ چه قلندریانِ عهدِ نخستین و چه قلندریان عصرِ تیموری و صفوی ــ دیده نمی‌شود. این یادداشت برای آن فراهم شد تا حوزهٔ مفهومی «قلندر» را در ملفوظات مشایخ هند، در چند قرن اخیر، روشن کند. تنها احتمالی که وجود دارد این است که این سلسله از قلندریّهٔ هند، در اذکارشان با دیگر سلسله‌ها تفاوت‌هایی داشته باشند و کتاب‌هایی که دربارهٔ ذکر قلندری یا اذکار قلندریّه نوشته شده است، نشان‌دهندهٔ همین تمایزها است.[۳۱]

از جمله فواید کتاب انتصاح عن ذکر اهل الصلاح جداولی است که مؤلف برای نام و سال

---

۳۰) انتصاح عن ذکر اهل الصلاح، ۳۲.

۳۱) دربارهٔ کیفیتِ ذکرِ قلندری، بنگرید به مطالب رشیدی، تراب علی شاهِ قلندر، چاپ نول‌کشور، ۱۲۵۷ هق، صص ۲۹۲-۲۹۴.

ولادت و سال وفات و مدّتِ عمر و مدفن مشایخ این سلسله‌ها و از جمله سلسلهٔ قلندریّهٔ علویه ترتیب داده است و در آن جداول حتی به اختلاف نظرها نیز پرداخته است.[۳۲] و از حق نباید گذشت که مجموعهٔ منابعی که مؤلف در باب سلسله‌های تصوّف هند داشته بسیار متنوع و قابل توجه است.

۳۲) انتصاح عن ذکر اهل الصلاح، ۳۲.

۲۹) قلندری و جولَقی و حیدری و صوفی

همان گونه که به‌طورِ علمی نمی‌توان ثابت کرد که جهان‌بینیِ یک صوفیِ قرن چهارم عین جهان‌بینی یک صوفی در قرن هفتم است، به طریق اولیٰ نمی‌توان گفت که قلندریان قرن چهارم، که در آن رباعیِ اسرار التوحید به ایشان اشاره شده است، دقیقاً همان افکار و رفتارهایی را داشته‌اند که قلندریانِ قرن هفتم و هشتم، امّا از نظرِ مورّخان و نگاهِ مردم همهٔ آنها زیر عنوان کلمهٔ قلندر قرار می‌گرفته‌اند. بعدها در کنارِ کلمهٔ «قلندر» دو عنوان هم بر عناوین ایشان افزوده شده است. جولقی و جوالقی و نیز حیدری و گاه در صورتِ جمعیِ حیادره.

در باب حیادره یا حیدریان جای دیگر از همین یادداشت‌ها بحث شده است[۱] و تاریخچهٔ ظهورِ این اصطلاح را ــ که مرتبط با پیروانِ قطب‌الدین حیدرِ زاوگی است ــ به‌قرن هفتم و سالهای پس از درگذشتِ او، یعنی سالهای ۶۱۳ یا ۶۱۸، بُرده‌ایم. امّا جولقی نیز اصطلاح کهنی نیست، یعنی قبل از ظهورِ سیّد جمال‌الدین ساوجی و اتباع او، این عنوان بر هیچ فرقه‌ای از دراویش اطلاق نمی‌شده است بلکه در معنیِ لغوی آن که شخصِ منسوب به جوال یا جوالق[۲] است به‌کار می‌رفته است.

---

۱) به فصل مربوط به قطب‌الدین حیدر شمارهٔ ۳۱ در همین کتاب مراجعه شود.

۲) مؤلف بیان الأدیان، تألیف شده به سال ۴۸۵ از فرقهٔ «جوالقیّه» در شمار مذاهبِ مشبّهه و در کنارِ کُلّابیّه، کرامیّه، سالمیّه و امثال ایشان یاد کرده است. صفحهٔ ۵۶ و جای دیگر می‌گوید: الجوالیقیه اصحاب هشام بن عبدالجوالقی، ۸۶، و چنان که ملاحظه می‌شود نام آن فرقه را جوالیقیّه و نام رئیس ایشان را جوالقی ضبط کرده است. دربارهٔ این هشام بن عبدالجوالقی مراجعه شود به المقالات و الفِرَق، سعد بن عبدالله اشعری، ۸۸؛ و تعلیقات مصحح، صص ۲۷-۲۲۵. در آنجا نام پدرش سالم است.

هم کلمهٔ حیدری و هم کلمهٔ جوالقی درین مفهومِ ویژه ــ در سالهای بعد از حملهٔ مغول ظاهر شده است، یعنی دو سه قرن بعد از کلمهٔ قلندر. اگر بخواهیم دقّتی در کار کنیم می‌توانیم بگوییم کلمهٔ حیدری اندکی زودتر از جولقی رواج یافته است زیرا مورّخان اجماع دارند که وفات شیخ حیدر زاوگی یا در ۶۱۳ و یا در ۶۱۸ بوده است[۳] امّا در باب ظهور سید جمال ساوجی همه بر این عقیده‌اند که در سالهای بعد از ۶۲۰ هجری بوده است.[۴]

از بعضی قراین و اشارات چنین دانسته می‌شود که در بعضی از نقاط، قلندریّه از جوالقیّه متمایز بوده‌اند مثلاً در خیرالمجالس[۵] که گزارش تصوّف هند است، می‌خوانیم: هنگامی که «شیخ الاسلام رکن الحق والدین از مُلتان به دهلی آمد قلندران و جوالقیان رسیدند. قلندران گفتند: «شیخ، ما را شربت بده!» شیخ ایشان را چیزی فرمودند. بازگشتند. جوالقیان برخاستند که شیخ! ما را خرج بده، «شیخ ایشان را چیزی دهانید»[۶]

باز هم در این کتاب اشاراتی به تمایز جولقی و قلندری و صوفی دیده می‌شود به این حکایت توجه کنید که این سه دسته را در تقابل با یکدیگر قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که در محیط صوفیهٔ هند این تمایز امری بدیهی بوده است:

«بعد از آن خدمت خواجه یاران را فرمودند: بروید نماز چاشت بگزارید. بنده نیز بیرون آمد. قلندران درآمدند. ایشان را پیش طلب شد. بنده [یعنی حمید قلندر مؤلف خیرالمجالس] اگرچه صورت قلندر است امّا صحبت با صوفیان دارد، میانِ صوفیان بود. خدمت خواجه، قلندران را شب مهمان داشتند. قلندران بیرون آمدند، یارانِ صوفی را باز طلب شد. بنده مجلسِ گذشته سواد می‌کرد[۷] خدمت خواجه خواست حکایتی فرمودن از بنده یادکردند: «فلان کجاست؟» برادرِ بزرگتر بنده، مولانا سراج‌الدین، حاضر بود عرض داشت کرد که «در کتابت است» فرمودند: «بطلبید!» بنده باز به سعادتِ ملازمت مستسعد شد. خواجه زبانی حکایت داشته بودند، آغاز کردند که «شیخ عبدالله انصاری، رحمة الله عَلَیه را قاعده بود هر طایفه که برایشان بیامدی با آن طایفه چنان بودی که ایشان

---

۳) دربارهٔ سال تولد و وفات او مراجعه شود به فصل ۳۱.

۴) تاریخ الإسلام، ذهبی، ۹۴۸/۱۳. ۵) خیرالمجالس، حمیدِ قلندر، ۷۴.

۶) همانجا، ۷۴.

۷) یعنی اشتغال به نوشتن یا احتمالاً پاکنویس کردن مطالبی که شیخ در مجلس پیشین بر زبان رانده بود.

می‌دانستند (یعنی تصور می‌کردند) که شیخ، در مذهبِ ماست...» اگر قلندران می‌آمدند با ایشان چنان بودی که قلندران می‌دانستند (تصور می‌کردند) که شیخ به صورت، صوفیی بیش نیست امّا به معنی قلندر است و از آنِ ماست... و اگر جوالقیان می‌آمدند... و اگر دانشمندان...» مؤلف می‌گوید خواجهٔ انصاری وصیت کرد که چون بمیرد هر قومی جنازه‌اش را برداشتند از آنها. «اول قلندران درآمدند و دست بر جنازه زدند تا بردارند، برنیامد. قلندران بازگشتند جوالقیان آمدند... بعد از جوالقیان دانشمندان و اهل کلاه و سوداگران... بعد از این همه اهل تصوّف آمدند، پیش از زمین برخاست»[۸]

آنچه دربارهٔ وجود جولقیان و حتی حضور قلندریان در عصر خواجهٔ انصاری گفته و تمامی این حکایت اموری است موهوم و خیالی. آنچه مقصودِ ما از نقل این حکایت بود چیز دیگری بود؛ نشان دادنِ تمایز مفهوم صوفی و قلندر و جولقی در هندِ قرن هشتم بود که مؤلف خیرالمجالس یادآور شده است.

جوالقی و جوالیقی

نامِ دیگر جماعتِ قلندریان، در متون عربی و گاه در فارسی نیز، جوالقی / جولقی است همه تصریح کرده‌اند که این نسبت به «جوال» است یعنی همان پلاس سیاهی[۹] که قلندریّه شعارِ خود ساخته بوده‌اند. قبل از آنکه نسبت قلندریان به صورتِ جولقی و جوالقی، رواج پیدا کند، در نسبت به کلمهٔ «جوال» جوالیقی گفته می‌شده است. چنانکه در موردِ ادیب معروف قرن پنجم و ششم ابومنصور جوالیقی (۴۶۶-۵۳۹) دیده می‌شود.[۱۰] ابن‌خلکان در شرح حال وی بحثی کرده است دربارهٔ کلمهٔ جوالیقی که نقل فشرده‌ای از آن در بحثِ ما، چندان بیراه نخواهد بود. وی می‌گوید: «جوالیقی نسبتی است به عملِ جوالق و فروش آن. و این نسبتی است نادر، زیرا هرگز به کلمهٔ جمع نسبت برقرار نمی‌شود و به مفرد و واحدِ آن نسبت داده‌می‌شود.[۱۱]» بعد توضیح می‌دهد که «جوالیق» در جمع «جوالق» شاذّ و نادر است زیرا «ی» در اصلِ مفردِ آن موجود نبوده است. آنچه

---

۸) خیر المجالس، ۱۴-۱۱۲.

۹) بنگرید به فصل۴۷ کتاب حاضر، و توصیفی که اوحدی مراغی از جوال سیاهِ قلندریان آورده است.

۱۰) دربارهٔ او بنگرید به إنباهُ الرُّواه، ۳۳۵/۳؛ تاریخ الأسلام، ذهبی، ۷۳۵-۶/۱۱.

۱۱) وفیات الأعیان، چاپ استاد احسان عبّاس، ۳۴۲-۴/۵.

شنیده شده است جُوالق به ضم جیم است و جمع آن جَوالق به فتح جیم و این قاعده‌ای بسیار شایع است که می‌گویند: «رَجُلٌ حُلاحِل (مردی حُلاحِل) آن‌گاه که با وقار باشد و جمع آن جَلاحِل است» ابن خلکان چند شاهد دیگر هم از نوع «حُلاحِل» و جمع آن «حَلاحِل» می‌آورد و در پایان یادآور می‌شود که جوالق اسمی است عجمی که معرَّب شده است و توضیح می‌دهد که در زبان عربی اجتماع دو کلمهٔ جیم و قاف امکان‌پذیر نیست، هرگز[۱۲]»، مقصودش این است که اگر چنین کلمه‌ای پیدا شود عربی نخواهدبود.

اگر بپذیریم که گفتهٔ ابن خلکان در بابِ نبودنِ «ی» در اصلِ کلمهٔ جوالیقی، درست است با اطمینان می‌توانیم بگوییم «یق» در پایان این کلمه بازماندهٔ «ـیک» پهلوی است که در فارسی دری هم شواهد بسیار دارد نظیر تاجیک و نزدیک و تاریک و امثالِ آن[۱۳]. پس باید قبول کرد که «جوالیقی» منسوب است به «جوالیق» و جوالیق خود منسوب است به «جوال» یعنی عرب‌ها از نسبتِ پهلوی [ایک] نسبتِ دیگر هم ساخته‌اند: جوال + یک (= جوالیک) و بعد از روی جوالیک که معرَّب شده است و به صورتِ جوالیق درآمده است، نسبتی دیگر ساخته‌اند و گفته‌اند جوالیقی. همان‌گونه که ما بسیاری از جمع‌های عربی را از نو جمع بسته‌ایم نظیر «مساجدها» آنها نسبت پهلوی و فارسی «جوالیک» را دوباره منسوب کرده‌اند و یائی در پایان آن افزوده‌اند و شده است جوالیقی.

ابوسعد سمعانی (۵۰۶-۵۶۲) که ایرانی است و اهل مرو[۱۴]، در کتاب الأنساب خود هم نسبتِ «جُوالقی» را آورده است و هم «جوالیقی» را و می‌گوید: هر دو درست است امّا «جوالیقی» اَصَحّ است. در مورد حرکتِ جیم سمعانی در جُوالقی (به ضم جیم) و در جَوالیقی (به فتح جیم) ضبط کرده است.[۱۵] در فارسی دوره‌های جدید کلمه‌ای وجود دارد به صورتِ «جُعَلّق» که غالباً به عنوان نوعی دشنام به کار می‌رود. علامهٔ قزوینی حدس زده است که جُعَلّقِ امروز[۱۶] بازمانده‌ای از کلمهٔ جولقی قدیم باشد و یادگار عصرِ انحطاطِ جولقیان و قلندریان که عملاً کاری جز دریوزه‌گری نداشته‌اند. در فرهنگ‌های متأخر هم که به ثبت این کلمه پرداخته‌اند، همین گونه معانی را برای آن استنباط کرده‌اند

---

۱۲) همانجا. ۱۳) بنگرید به تعلیقاتِ اسرار التوحید، ۶۱۸/۲.

۱۴) دربارهٔ او بنگرید به طبقات الشافعیّه، شبلی، ۲۵۹/۴؛ وَفَیاتُ الأعیان، ۲۱۲/۳-۲۰۹.

۱۵) الأنساب، چاپ مارگلیوث ۱۳۹a. ۱۶) یادداشت‌های قزوینی، چاپ ایرج افشار، ۳۸۴/۲.

مثلاً صاحبِ بهار عجم، در کلمهٔ جعَلقی و نیز صاحب آنندراج.[۱۷]

با این همه هنوز ابهامی باقی است. در بابِ ساختارِ صرفی کلمهٔ جولقی که در مثنوی مولانا[۱۸] آمده است و از قدیم شارحان مثنوی هم توضیح قانع کننده‌ای در باب آن نیاورده‌اند، استاد نیکلسون، پس از نقل آراء بعضی از شارحان مثنوی، نتیجه گرفته است که احتمالاً یک کاربُرد عامیانه است که در دوره‌ای خاص از ادوارِ زبان پارسی وجود داشته است.[۱۹]

۱۷) بنگرید به لغت‌نامه، دهخدا، ذیل همین کلمه.

۱۸) مثنوی، ۱۸/۱: جولقی‌یی سربرهنه می‌گذشت با سر بی‌مو چو پشتِ طاس و طشت

۱۹) شرح مثنوی، نیکلسون، ۵۹/۱-۵۸؛ و مقایسه شود با زنگی‌نامه، ۸۶.

۳۰) نخستین رجال قلندریّه

معمولاً، قلندریّه را در تاریخ با قطب الدین حیدر زاوه‌ای (متوفی ۶۱۳ یا ۶۱۷) می‌شناسند و در سراسرِ عالم اسلامی فقراء قلندریّه و درویشان حیدریّه، منسوب به اویند، امّا قبل از وی ماکسانی را می‌شناسیم که عنوان سرکردهٔ قلندریان و شیخ القلندریه داشته‌اند.

صلاح‌الدین صفدی در شرح حال مسعود بن محمّد بن الدلاّل الهمدانی از او به عنوان شیخ القلندریه یاد می‌کند و می‌گوید: مردی درست و نیک خصال بود و همواره می‌گفت: «از گذشته نکرد باید یاد.» گویند پس از مرگش او را در خواب دیدند و پرسیدند که خدای با تو چه کرد؟ گفت: مرا در پیشگاه خویش ایستانید و گفت: «ای مسعود! از گذشته نکرد باید یاد.» او را به بهشت ببرید.[۱]

این مسعود بن محمّد بن دلاّلِ همدانی به تصریح صَفَدی در سال پانصد و شصت و هفت درگذشته است و حدود چهل سال قبل از قطب الدین حیدر زاوه‌ای زندگی می‌کرده است، گرچه قطب الدین حیدر عمری دراز کرده ولی اگر سال فوت اینان را ملاک قرار دهیم، مرگِ او چهل سال مقدم بر زمان مرگِ قطب الدین حیدر است.

جلال درگزینی. ظاهراً تنها سند تفصیلی دربارهٔ او قلندرنامهٔ خطیب فارسی[۲] است که می‌گوید وی عملاً مرشد و راهنمای جمال الدین ساوجی بوده است. اجمال داستان این

---

۱) الوافی بالوفیات، صلاح الدین الصفدی، ۹/۲۵-۲۷۸، عکسی موجود در کتابخانهٔ دایرة المعارف بزرگ اسلامی؛ و تاریخ الإسلام، ذَهَبی، ۱۱۲۸/۱۲

۲) قلندرنامه، خطیب فارسی، تصحیح و توضیح زنده‌یاد دکتر حمید زرّین‌کوب، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۲.

است که جمال ساوجی که امام جمع بود بعد از نماز صبح‌ها تنها از مسجد بیرون می‌آمد و به زیارتِ گور اولیا می‌پرداخت. یک روز صبح که در دروازهٔ باب الصغیر[۳] دمشق، که مزارِ جمع کثیری از اولیاست از جمله بلال و سکینة[س] بنت الحسین[ع] و زینب[س] بنت الحسین[ع]، مشغول زیارت بود در آنجا حضرتی نورانی را دید که عُریان بود و برای ستر عورت از برگ گیاهان استفاده کرده بود و مدت سی سال در آنجا معتکف بود و جز گیاه نمی‌خورد. جمال ساوجی ازو پرسش‌هایی کرد و او چنین پاسخ داد که اگر می‌خواهی از چاه عوایق برآیی باید بند علایق را ببری. جمال ساوجی یک باره از دست رفت و به درگاه خداوند دعا کرد که خدایا: «حجابِ راه من یک موی مگذار» بعد از ساعتی دید که یک موی بر همه اعضای او نمانده است، به کُلّی عور و برهنه شد و از برگ گیاهان برای خود سترِ عورت ساخت. جلال درگزینی وقتی او را چنین دید در برابر او سر نهاد بی هیچ کبر و دعوی. سید جمال بر اندام درگزینی دست کشید و در نتیجه: «فرو پاشید از تن جمله موهاش» بعد از آن پیوسته با هم بودند. و جز هفته‌ای یک بار از آن قبّه بیرون نمی‌آمدند، آنهم برای چیدن گیاهان برای تهیه کردن قوتِ لایموت.

تردیدی نیست که در میانِ یارانِ جمال ساوجی شخصی به نام جلال درگزینی وجود داشته و این نکته را ذهبی تصریح کرده است آنجا که در احوال ساوجی می‌گوید «و در آنجا (قُبّهٔ بابُ الصغیر) با جلال درگزینی و شیخ عثمان کوهی فارسی، آمیزش یافت.»[۴]

مؤلف فسطاط العداله از جلال درگزینی یاد نکرده است. به تصریح ذهبی، بعد از جمال ساوجی، رهبری قلندریّه و یا «مشیخهٔ» ایشان با جلال درگزینی بوده است و بعد از درگزینی نوبت به شیخ محمّد بلخی رسیده است[۵].

---

۳) باب الصغیر، محله‌ای در دمشق.

۴) تاریخ الاسلام، ذهبی، چاپ بشار عوّاد، ۹۴۸/۱۳.

۵) تاریخ الاسلام، همانجا و مسالک الأبصار، ۲۲۱/۸-۲۲۲

۳۱) قطب‌الدین حیدر زاوَگی

سالِ اوّل قطب بودی، سال دوّم قطبِ دین
سال دیگر، گر بمانی، قطب دین حیدر شوی
از امثال فارسی

امروز یکی از مهم‌ترین شهرهای خراسان تربت حیدریّه است. جای شگفتی است که نام دو شهر از شهرهای مهمّ خراسان امروز، از نام دو عارفِ خراسانی به‌وجود آمده است: تربت حیدریّه و تربت جام.

تربت جام، پیش از آنکه خاکجای احمد جام ژنده پیل (۴۴۱-۵۳۶) عارف مشهور قرن پنجم و ششم[۱] شود، «جام» نام داشته است و پس از وفات او به نام «تربتِ شیخ جام» و اندک اندک «تربت جام» نام‌گذاری شده است.

تربت حیدریّه نیز پیش از آنکه خاکجای قطب الدین حیدر زاوگی شود، به نام زاوه

---

۱) دربارهٔ احمد جام ژنده پیل مراجعه شود به دکتر حشمت مؤیّدِ سنندجی در مقدمهٔ مقامات ژنده پیل، چاپ دوم، ۲۴-۸۸ و ژنده‌یاد دکتر علی فاضل، در مقدمهٔ مفتاح النجات، چاپ دوم، ۱۳۷۳، صص نه تا پنجاه و ۱-۵۵ و روضة المذنبین، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۵ صص هفده‌تا صد و سی و نه و شرح احوال و نقد و تحلیل آثار احمدجام، از همو، تهران انتشارات توس، ۱۳۷۳ و نیز کارنامه احمد جام، از همو، تهران، توس، ۱۳۸۳ و از کارهای پژوهشگران فرنگی:

W. Iwanow, "A Biography of Shaykh Ahmad-i Jam", in *JRAS*, 1917, 291-365.

F. Meier, "Zur Biographie Ahmad-i Gam's und zur Quellenkunde Von Gami's Nafahatul-Uns", in *ZDMG*, 1943, 47 -67.

F. Meier, "Ahmadi Djam", in *EI*^{2}, Vol. I.P. 283-4.

شهرت داشته و در تاریخ نیشابور ابوعبدالله حاکم، زاوه، یکی از رستاق‌های نیشابور[۲] است. امّا پس از وفات قطب الدین حیدر و دفن او درین ناحیه اندک اندک زاوه تبدیل به تربت قطب الدین و تربت حیدر و تربتِ حیدری و تربت حیدریّه شده است.[۳]

اطلاعات ما در باب این قطب الدین بسیار اندک است و آشفته. شاید یکی از قدیم‌ترین اسنادِ زندگی او گفتارِ ابن الفُوَطی (متوفی ۷۲۳) باشد که در معجم الالقاب تحت عنوان «قطب العالم ابوالفقراء حیدر بن عبدالله بن ابی البرکات الزاوی، الشیخ العارف» آورده است و در آنجا می‌گوید:

شیخ ما، منهاج الدین ابو محمّد نَسَفی[۴]، در کتابی که ویژهٔ سیرت شیخ ربانی سیف الدین باخرزی[۵] نوشته است [دربارهٔ قطب الدین حیدر] گفته است که اصل او از ترکمانان خراسان و گله‌داران آن ناحیه است و او از عقلاء مجانین بوده و مریدانی دارد که ریش خود را به آتش می‌سوزانند و آلاتی آهنین از قبیل طوق و سلسله و کمان و عصا و دَبُّوس و امثال آن به همراه دارند و ایشان مخصوص به این طریقه‌اند. هم او گوید که چون شیخ سیف الدین (۵۸۶-۶۵۹) خواست از خراسان خارج شود، آهنگ حیدر زاوی کرد و به زاویهٔ او رفت و او در غاری عزلت گزیده بود، غاری که از برابرِ آن رودی می‌گذشت. پس حیدر به خادم خویش فرمان داد که سفره را در جانبِ رودخانه‌ای که به محاذات او بود بگسترد و او عارف بود. و با این حرکت اشارت کرد که شیخ [سیف الدین] و زاویهٔ او و سفرهٔ او در خورِ ماوراءالنهر است. اتفاق چنان افتاد که شیخ به بخارا نزول کرد و آن اشارتِ قطبِ عالم، دربارهٔ او تحقق پذیرفت.[۶]

---

۲) تاریخ نیشابور، حاکم نیشابوری، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۵، شمارهٔ ۱۱۲۹.

۳) درین باره ← ولایت زاوَه، محمّدرضا خسروی. در تمام متون قدیمْ قطب‌الدین حیدر را به عنوان زاوه‌ای می‌بینیم، مانندِ روضهٔ خُلد، مجد خوافی، تألیف به سال ۷۳۳.

۴) منهاج الدین ابومحمّد (یا: ابوعبدالرحمن) محمّد بن محمود نَسَفی (۶۹۳-۶۲۷) متولّدِ نَسَف (نَخَشب) در ماوراءالنهر و متوفی در بغداد، وی از مریدان شیخ سیف الدین باخَرْزی بوده است. ابن فُوطی ازو بهره‌هایی بُرده و از کتابی که نَسَفی در باب سیف الدین باخرزی نوشته بوده است مطالبی نقل می‌کند. مراجعه شود به مُعجَمُ الألقاب، ۵۵۲/۵، شمارهٔ ۵۶۷۵.

۵) منهاج الدین ابومحمّد (یا: ابوعبدالرحمن) محمّد بن محمود نَسَفی (۶۹۳-۶۲۷) متولّدِ نَسَف (نَخَشب) در ماوراءالنهر و متوفی در بغداد، وی از مریدان شیخ سیف الدین باخَرْزی بوده است. ابن فُوطی ازو بهره‌هایی بُرده و از کتابی که نَسَفی در باب سیف الدین باخرزی نوشته بوده است مطالبی نقل می‌کند. مراجعه شود به مُعجَمُ الألقاب، ۵۵۲/۵، شمارهٔ ۵۶۷۵.

۶) معجم الألقاب، ۳۷۶/۳-۷ (= ۲۷۹۲).

از آنجا که منبع این اطلاع زندگی‌نامهٔ سیف الدین با خرزی است که یک نفر خراسانی در همان قرن نوشته است باید، درین مورد، گفتارِ ابن فوطی را با اهمیّت تلقی کنیم و آنچه فصیح خوافی در مجمل فصیحی آورده می‌تواند در جهاتی تکمیل‌کنندهٔ این اطلاعات باشد اگرچه در مسائلی با گفتارِ ابن فوطی مطابقت نداشته باشد.

فصیح خوافی در وقایع سال ۶۱۳ وفات قطب الدین حیدر را با این عنوان ذکر می‌کند «وفات الشیخ السالک المجذوب شیخ قطب الدین حیدر زاوه‌ای و هو قطب الدین حیدر بن تیمور بن ابوبکر بن سلطان شاه بن سلطان خان السالوری در زاوه و او صد و ده ساله بود.[۷]

پرسشی که هم اکنون از ذهن من می‌گذرد این است که نام‌هایی از نوع «تیمور» و «سلطان شاه» در خراسان قرن پنجم که پدران حیدر در آن می‌زیسته‌اند آیا رواج داشته است؟

فصیح خوافی نام پدرِ حیدر را «تیمور» می‌نویسد. حال آنکه ابن فُوَطی ــ که درین زمینه سخنش قطعاً اعتبار بیشتری دارد ــ عبدالله آورده است. مگر اینکه بگوییم عبدالله همان تیمور است. آنچه وَجْه جامعِ گفتارِ ابن فُوَطی و فصیح خوافی است این است که قطب الدین حیدر از تبارِ ترکمانان خراسان بوده است، ترکمانانی که کارشان گلّه‌داری است.

تردیدی نیست که قطب الدین حیدر در عصر مغول می‌زیسته است یا بهتر بگوییم مرگ او در حوالی حملهٔ مغول اتفاق افتاده است. آنچه از رفتارِ او با سیف الدین باخرزی

---

۷) مجمل فصیحی، فصیح خوافی، ۲۸۸/۲. تاریخ بناکتی (تألیف سال ۷۱۷)، ۳۶۷، در وقایع ۶۱۸. ولی حَمَدِ مستوفی، به خطا، درگذشتِ او را ثمان عشر و سبعمائه نوشته است (تاریخ گزیده، ۶۷۴). مقایسه شود با سلسلة الاولیاء، سید محمّدِ نوربخش (۷۹۵-۸۶۹)، شمارهٔ ۲۲۲، که می‌گوید: «قطب‌الدین حیدر المجذوب، قدّس سرّه، کانَ مِن اَولادِ ملوك الترك و بُدَلاءِ هذه الطایفة ... و له فی مخالفة النَفْس و... طریق الملازمة شأن کبیر. المستوفی بترشیش و زاوه قبره بتربت» که جملهٔ آخر را در قراثتِ استاد دانش‌پژوه، باید بدین گونه اصلاح کرد: «... و طریق الملامة شأن کبیر المتوفی بترشیش و بزاوه قبره یتبرّك به.» اگر گفتار نوربخش مستندی استوار و کهن داشته باشد خبر از آن می‌دهد که قطب‌الدین حیدر در ناحیهٔ تُرشیش (طُریثیثِ قدیم و کاشمر امروز) وفات کرده و خاک‌جای او در زاوه است و بدان گور تبرّک می‌جویند. یک نکته را دربارهٔ خاکْ‌جای او نباید از یاد بُرد که در روستای گُلمکان (= گُرمَکان، جُرمَکان) از روستاهای بسیارکهن پیرامون مشهد، درگورستان عمومی آنجا گوری به نام گور قطب‌الدین حیدر دیدم با تاریخ ۶۴۸ و در همانجا گوری به نام خواجه‌داد، متوفی ۴۳۵ هم هست امّا این سنگ‌قبرها بسیار جدید است و بر آنها اعتمادی نیست مگر در حدّ عقیدهٔ اهلِ محل.

نقل کرده‌اند می‌تواند نشان‌دهندهٔ موقعیّت زمانی او باشد. حال اگر سخن فصیح خوافی را که سال وفات او را ۶۱۳ می‌داند و عمر او را صد و ده سال بپذیریم در آن صورت می‌توانیم سال تولّد او را نیز به دست آوریم یعنی سالِ ۵۰۳.

هرچه از اسناد نزدیک به عصرِ او دورتر می‌شویم پهنهٔ افسانه‌های مربوط به زندگی او گسترش می‌یابد.

آنچه مسلم است این است که وی سنّت‌هایی در آیین قلندری بنیاد نهاده است که به اختصار عبارت است:

۱) سوزاندن موی ریش و یا برکندن موی زنخدان[۸]

۲) حلقهٔ آهن در آلت تناسلی کردن برای جلوگیری از راندن شهوات[۹]

۳) حمل آلات آهنین از قبیل طوق و زنجیر و عصا و دبُّوس[۱۰]

۴) حلقهٔ آهنی بر دست و گردن و گوشِ خود آویختن[۱۱]

دربارهٔ هر یک از این رسوم حیدریّه به یادداشت جداگانه‌ای که دارد مراجعه باید کرد.

بر خلاف آنچه در باب بعضی از رفتارهای مریدان قطب الدین نقل کرده‌اند می‌توانیم یقین کنیم که قطب الدین با همهٔ عزلت‌گزینی و غارنشینی‌اش، همسر و فرزندان داشته و ما دربارهٔ بعضی از فرزندان و فرزندزادگان او در تاریخ اطلاعات پراکنده‌ای داریم و تا اواسط قرن هشتم، نام و نشان بعضی از این‌ها را در کتب تاریخ و رجال می‌توان دید. سرایندهٔ کارنامهٔ اوقاف[۱۲]، تاج الدین نسائی[۱۳] که در ۶۶۷ به نظم این منظومه پرداخته اطلاعات بسیار خوبی در باب حیدریان عصر خود ــ که نیم قرنی بعد از مرگ قطب الدین حیدر بوده‌اند ــ به ما می‌دهد و اشاراتی به احوال فرزندی از فرزندان قطب الدین حیدر ــ که نام او حسین بوده و سرکردهٔ حیدریان عصر ــ می‌آورد:

فرع را کس نداده نقدی عین بهتر از قطب‌زاده، شیخ حسین

---

۸) کارنامهٔ اوقاف، تاج‌الدین نسائی، تاریخ نظم ۶۶۷ جنگ نظم و نثر، چاپ حبیب یغمائی، صص ۵۸-۶۵؛ ابن‌بهاء از شاعران قرن هشتم گفته است (مونس الأحرار، ۹۱۰-۹۱۲):

چون همه میلش به بی‌ریشان بُوَد ریش می‌سوزد ز عشقش حیدری

۹) سفرنامهٔ ابن‌بطوطه، ترجمهٔ محمّدعلی موحّد، ۴۲/۱-۴۴۱ و نیز کارنامهٔ اوقاف، ۵۸.

۱۰) معجم الألقاب، ۳۷۶/۳-۳۷۷. ۱۱) سفرنامهٔ ابن‌بطوطه، ۱۹۴/۱.

۱۲) دربارهٔ کارنامهٔ اوقاف مراجعه شود به فرهنگ ایران‌زمین، ۵/۸-۲۲.

۱۳) دربارهٔ تاج‌الدین نسائی مراجعه شود به یادداشت ۱۲.

پســـرِ شـــیخ حـیدرِ زاوه قـطب اسـلام، مـفخرِ زاوه[۱۴]

و این شیخ حسین همان کسی است که دو تَن از اَحفادِ او به نام شیخ مظفر حیدری (متوفی ۷۴۸) و شاه محمّد حیدری (متوفی ۷۴۴) در مجمل فصیحی دربارهٔ ایشان اطلاعاتی[۱۵] موجود است. تنها نکته‌ای که درین باره باید مورد نظر قرارگیرد این است که یا تعبیر «پسر شیخ حیدرِ زاوه» درگفتارِ تاج الدین نسائی، اطلاق «نوه» است بر پسر یا این که محمّد بن قطب الدین حیدر برادرِ این شیخ حسین بوده است. باز جای دیگر دربارهٔ فرزندان او و موقعیتِ تاریخی ایشان سخن خواهیم گفت.

شاید آخرین تصویری که از شخصیت قطب الدین حیدر، در متون تاریخی باقی مانده، تصویری باشد که مؤلف تحفة الفقراء[۱۶] ازو داده است. این تصویر، واپسین اطلاعات عامیانهٔ اواخر عصر قاجار است که از زبان اهالی محل گرفته شده است و نشان می‌دهد که مردم ناحیه در قرن سیزدهم چه‌گونه عقایدی دربارهٔ او داشته‌اند.

اجمال سخنان مؤلف تحفة‌الفقراء این است که قطب الدین حیدر پسرِ سالور اوزبک پادشاه بخارا بوده است. او مختون (ختنه شده) از مادر متولد شده است و در هفت سالگی جلای وطن کرده و به ناحیهٔ زاوه آمده و مرید شیخ ابوالقاسم[۱۷] شده است.

---

۱۴) کارنامهٔ اوقاف ۶۴. ۱۵) مجمل فصیحی، ۶۷/۲، ۷۳.

۱۶) تحفة الفُقَراء، سفرنامهٔ میرزا علی صفاءُ السلطنة متخلّص به «مشتاقی» که در سال‌های ۱۲۹۹-۱۳۰۰ قمری، از مشهد از طریق طبس و یزد به نایین و اردستان و کاشان و قم سفرکرده است، چاپ شده در فرهنگ ایران زمین، سال شانزدهم (۱۳۸ ه. ش) صص ۱۹۰-۹۰ به کوشش رکن‌الدین همایون فرّخ.

۱۷) دانسته نیست که این شیخ ابوالقاسمی که در ناحیهٔ زاوه سکونت داشته و مراد و مرشدِ قطب‌الدین حیدر شده است، به تحقیق، کیست ؟ هم اکنون در مسیر راهِ مشهد به تربت حیدریّه در نزدیکی‌های تربت، در سمت راست جادّه، مزاری به نام مزار شیخ ابوالقاسم وجود دارد که زیارتگاه است و بر سنگ جدیدالاحداثِ آن نوشته شده است: «مرقدِ منّورِ حضرت شیخ ابوالقاسم علی گورکانی پنجمین قطب سلسلهٔ جلیلهٔ صوفیّهٔ معروفیّه در زمان غیبت که پس از حضرت شیخ ابی عمران سعید بن سلام المغربی در سال ۳۷۳ بر مسند اِرشاد متمکّن گردیده و در سال ۵۴۰ روح مقدّسش به جنة‌الفردوس و عالم قدس پرواز نمود. «قَدَّسَ الله سِرَّهُ العزیز» ولایت زاوه، ۳۹۷ کسانی که این سنگ را فراهم آورده‌اند به تناقض‌هایی که در تواریخ مکتوب در آن دیده می‌شود توجه نکرده‌اند که اگر وی در سال ۳۷۳ زنده بوده است و جانشین ابوعثمان مغربی شده است چه‌گونه تا سال ۵۴۰ یعنی حدود یک صد و هفتاد سال عمرکرده است. کسانی که این سنگ را فراهم آورده‌اند آن‌جا را مزار ابوالقاسم کُرّکانی (۳۸۰ - ۴۶۹) فرض کرده‌اند که در کتبِ مغلوطِ متأخر نامش به صورت ابوالقاسم گورکانی / گرگانی درآمده است. آرامگاهِ ابوالقاسم کُرّکانی در طوس تا قرن دهم مشهور و زیارتگاه بوده است. مراجعه شود به مهمان نامهٔ بخارا، ۳۵۰ و در باب زندگی و احوال کُرّکانی مراجعه شود به العِبَر، ذهبی ۲۷۱/۳ و السیاق، تلخیص دوم ۸۲ب و ←

پدرش کسانی را به تعقیب او فرستاده است و آنها شیخ حیدر را در همین جا که مزار اوست یافته‌اند. بنا بر نوشتهٔ این مؤلف این کسان هر قدر او را به بازگشت به وطن ترغیب می‌کنند او نمی‌پذیرد و از سلطنت میراثی چشم می‌پوشد. مؤلف می‌گوید: وی هر صباح نزد شیخ ابوالقاسم به کنار اُدی می‌رفت. وقتی فرستادگان پدرش می‌رسند شیخ [ابوالقاسم] چند دانه انار به او می‌دهد که به هر کدام ازیشان بدهد. می‌گوید: وی مشغول آبیاری زراعتش بود که سپاه پدرش می‌رسند و او به تقسیم انار می‌پردازد و به هر کدام یکی می‌دهد که باز هم باقی می‌ماند. بعد پدرش تصمیم می‌گیرد که او را به زور، ببرد و چون چنین می‌کوشند «ناگاه دیدند قطب الدین حیدر در میان آتش نشسته و راهِ دسترسی بر وی بسته است.» روزِ بعد که آمدند دیدند آبِ زیادی دورِ او را گرفته است. بعد از این حوادث پدرش پول و کسانی می‌فرستد که آنجا عمارت برای او بسازند. بعدها پدرش می‌میرد و سلطنت به او می‌رسد. شیخ قطب‌الدین خواهری نابینا داشته است. آن خواهر به او نامه می‌نویسد و به بخارا دعوتش می‌کند. شیخ می‌گوید: «سلطنتِ فقر، مرا بس است» در نتیجه خواهرش شاه می‌شود. بعد از مرگِ قطب‌الدین خواجه تاشان که در آنجا مأمور خدمت او بودند به‌عمران آنجا و آبادانی گورِ او می‌پردازند و قَنَوات و رَقبات برای گورِ او می‌خرند. مؤلف می‌گوید: گویند دوازده رشته قنات وقف مصارف خیرات و صرف مخارج مبّرات نموده و هر یک نامزد یک طبقه از خُدّام کرده بودند؛ از جمله آش‌خانه، قهوه‌خانه، فراش‌خانه، نقاره‌خانه، و کشیک‌خانه و غیرها. هر یک قناتی جداگانه داشته است، اسبابِ سلطنتی او هم تا چند سال (اواخر قرن سیزدهم هجری) برقرار بوده است. رفته رفته حُکّام تغییرات داده از میان بُرده‌اند. آنچه این مؤلف در باب اوقاف مزار شیخ می‌گوید ظاهراً با آنچه در کارنامهٔ اوقاف تاج الدین نسائی آمده است بی ارتباط نیست[۱۸].

مؤلف می‌افزاید که از جمله تغییرات آنکه میرزا اسحاق خان قرائی[۱۹] حاکم تربت در

← طبقات الشافعیة، سبکی، ۳۰۵/۵ و کشف المحجوب هجویری، ۲۱۱ و نامه‌های عین القضاة، ۷۵/۱ و ۹۷ و ۲۷۴ و تعلیقات اسرار التوحید، ۶۷۸/۲ و معجم السفر، حافظ سِلَفی، شماره‌های ۱۳۴۸ و ۱۳۴۹ و ۱۳۸۶ و تَکْمِلَة إکمال الأکمال ابن‌الصابونی، تحقیق مصطفی جواد، ۱۹۵۷/۱۳۷۷.

۱۸) کارنامهٔ اوقاف، ۶۵.

۱۹) اسحاق خان قرائی معروف به اسحاق خانِ کَلّه کَن، فرمانروای مستبّد زاوه که در عصرِ قاجار تربت حیدریهٔ کنونی را به نام او «تربت اسحاق خان» هم می‌خوانده‌اند. دربارهٔ او مراجعه شود به جغرافیای تاریخی ولایت زاوه، صص ۶۶-۸۰.

عهد سلطنت فتح علیشاه، اسباب نقاره‌خانهٔ او را به سر درِ دروازهٔ شهر نقل نموده و بعد ازو سردار محمّد خان آن را بر سر چهار سوق شهر قرار داده. و بعد از گرفتن و بُردن سردار محمّد خان، حُکام تربت و صاحبان زور و قوّت هر یک آنچه توانستند بُردند و تصرّف کردند.[۲۰]

پیروان قطب الدین حیدر از نیمهٔ دوم قرن هفتم در خراسان و دیگر نقاط پراکنده بودند از اشارات تاج الدین نسائی در ۶۶۷ چنین دانسته می‌شود که حیدریان در ناحیهٔ جام و خواف و زاوه بسیار بوده‌اند و راه و رسم‌های شیخ حیدر را رعایت می‌کرده‌اند.

ابن بطوطه که در اوایل قرن هشتم از شهرهای شرق اسلامی دیدار می‌کرده است در مسیر مشهد به سرخس می‌گوید: «از مشهد به سرخس رفتیم که شیخ لقمان سرخسی از مردم آن شهر بوده است و از آنجا به شهر زاوه (تربت حیدریهٔ کنونی) که شهر شیخ قطب الدین حیدر باشد مسافرت کردیم. طایفهٔ حیدریّه که از شعب صوفیّه می‌باشند به این شیخ حیدر منتسب‌اند و آنان حلقه‌های آهنی بر دست و گردن و گوش خود می‌آویزند و حتی بر آلتِ تناسلی خود نیز ازین حلقه‌ها بند می‌کنند به طوری که نزدیکی کردنِ با زنان از بهرِ آنان میسّر نتواند بود[۲۱]

از فرزندان شیخ حیدر زاوه، در کتاب‌های تاریخ و ادب نشانه‌هایی دیده می‌شود حتی بعضی ازیشان در مقامات بالای قدرت و فرمانروایی بوده‌اند:

حسین که صاحب کارنامهٔ اوقاف ازو به عنوان «قطب اسلام و مفخر زاوه» یاد می‌کند و مرجعیّت او را در مسائل اجتماعی ناحیه به خوبی نشان می‌دهد. بنا بر گفتهٔ تاج الدین نسائی وقتی صاحب اوقاف، برای حل مسألهٔ اوقاف به شیخ حسین، فرزند شیخ حیدر مراجعه می‌کند او به چند تن از حیدریان پیرامونش اشاره می‌کند و آنها حاضر می‌شوند. به این ابیات از کارنامهٔ اوقاف توجه کنید که مسائلی را روشن می‌کند:

این سخن چون به‌گوش شیخ رسید — خوش بخندید و سر بجنبانید
گفت با صد نفر ز حیدریان — سوخته ریش‌ها قلندریان
هر یک از شهرِ خویش آواره — دوخته بر گلیم صد پاره
همه بر کف گرفته حمدان[۲۲]ها — حلقه‌ها کرده در گروگان‌ها

۲۰) تحفة الفقراء ۹۷. ۲۱) سفرنامهٔ ابن‌بطوطه، ۴۲-۴۴۱.
۲۲) حمدان: آلتِ تناسُلیِ مردان.

پیش باز آمدند و جوک زدند جوک چون اشتران لوک زدند
شیخ را مدحت و ثنا گفتند صاحبْ اوقاف را دعا گفتند[۲۳]

در مورد این قطب الدین حیدر یک تغییر هویّت تاریخی روی داده است که از جهاتی هم به نفع او تمام شده است. در غالب نوشته‌های بعد از قرن نهم، میان این شخص که از اهل سنّت و جماعت و تبارِ ترکمان بوده است با یک سید قطب الدین حیدر شیعی[۲۴] از اهالیِ تون (فردوس کنونی، در خراسان) خلط شده است و همین خلط سبب شده است که جامعهٔ تشیّع‌گرای بعد از صفویّه مجموعهٔ امتیازاتی را که می‌توانسته است به یک شاعرِ شیعی سیادت تبار، بدهد به او داده است.

به آن سیّد حیدر تونی، دیوان شعری نیز نسبت داده‌اند که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار موجود است و جای دیگر در باب آن بحث می‌کنیم. مدت‌ها قبل از نیمهٔ دوم قرن نهم افسانه‌هایی در باب ارتباطِ قطب الدین حیدر زاوه‌ای و شیخ عطّار نیز بر سرِ زبان‌ها بوده است و تذکره نویسانی از نوع دولتشاه آن افسانه‌ها را بجد گرفته‌اند و گفته‌اند که قطب الدین حیدر مُراد و مرشدِ شیخ ابراهیم بن اسحاق[۲۵]، پدر عطّار نیشابوری (متوفی ۶۲۷) بوده است و حتی گفته‌اند که «شیخ عطار (حیدرنامه) به جهتِ قطب عالم در ایّام شباب به نظم آورد.» و چون می‌دانسته‌اند که آن حیدرنامه ابیاتی سست و خارج از اسلوبِ شاعریِ عطّار است گفته‌اند «چون در ایّام صبا بوده ــ هر چند به سخنان شیخ مانند نیست ــ امّا به تحقیق سخن شیخ است و بعضی می‌گویند که (حیدریان) آن نظم را بر شیخ بسته‌اند». و آن اعتقاد غلط است.[۲۶]

مجموعه‌ای ازین گونه افسانه‌ها و آمیزش هوّیت تاریخیِ این مردِ ترکمان‌زاده سبب شده است که در عصر صفویّه روز به روز بر شهرت و اعتبار او افزوده شود تا آنجا که خاکجای او را ــ که نامی بسیار کهن و تاریخی و فرهنگی داشته به نام «زاوه» ــ تربت حیدریّه نام‌گذاری کنند.

---

۲۳) کارنامهٔ اوقاف، ۶۴.

۲۴) دربارهٔ این قطب‌الدین حیدر تونی مراجعه شود به مقدمهٔ استاد سعید نفیسی بر جستجو در احوال عطار، صص (فا=۸۰)

۲۵) دربارهٔ ابراهیم بن اسحاق کدکنی، مراجعه شود به مقدمهٔ ما بر منطق الطیر، عطار، انتشارات سخن، ۱۳۸۳، صص ۳۳-۳۲.

۲۶) تذکرة الشعراء، دولتشاه سمرقندی، چاپ کلالهٔ خاور، ۱۴۴.

این که از چه تاریخی، زاوه را تربت حیدریّه خوانده‌اند، به‌دقّت معلوم نیست.[۲۷] قدر مسلّم این است که از اواخر قرن نهم گاه به صورتِ «تربت زاوه» از آن سخن گفته‌اند و احتمالاً در تقابُل با «تربت شیخ جام» و به تدریج تبدیل به تربت قطب الدین حیدر شده است تا در قرون متأخر نام آن را در اسنادِ دولتی هم تبدیل به «تربت حیدریّه» کرده‌اند.

بعضی از ادیبان و محققان برجستهٔ خراسانی عصرِ ما اطلاقِ تربتِ حیدریّه را بر زاوهٔ کهن و باستانی، نوعی تحمیل دانسته‌اند و سخن ایشان سخنی است استوار و سنجیده.[۲۸]

در مجموع، نفوذ و گسترش درویشان و قلندران حیدری را در طول چند قرن، باید عامل این افسانه‌ها و تغییرات دانست خاندان قطب الدین حیدر نیز مانندِ دیگر خاندان‌های تصوّف خراسان، داعیه‌دارانِ حکومت و قدرت نیز بوده‌اند. در کنارِ فرزندانِ خواجه عبدالله انصاری و ابوسعید ابوالخیر[۲۹] و شیخ احمد جام ژنده پیل و...

از زندگی قطب‌الدین حیدر

حلقه در گوش و طوق در گردن تـاج دارانِ قـطب دیـن حـیدر

شاه نعمت‌اللهِ ولی

یکی از ویژگی‌ها یا نقاطِ شگفت‌آورِ زندگی قطب الدین حیدر این است که بنا بر نوشتهٔ بعضی از اهل تاریخ او «کاشفِ» حشیش بوده است و قبل ازو کسی از تأثیراتِ این گیاه آگاهی نداشته است.[۳۰] مقریزی در کتاب المواعِظُ و الأعتبار، مطلبی دربین باره نقل می‌کند که چون سند گفتار او ــ که کتابی ویژهٔ حشیش بوده ــ امروز در دسترس نیست ما تمامی گفتار او را در اینجا می‌آوریم:

حسن بن محمّد[۳۱] در کتاب «السوانح الأدبیّه فی مدایح القَنَبیّه»[۳۲] آورده است که من از

---

۲۷) مراجعه شود به جغرافیای تاریخی ولایت زاوه، از محمّد رضا خسروی، ۴۰-۴۲.

۲۸) همانجا، ۴۲.

۲۹) مراجعه شود به مقدمهٔ اسرار التوحید، ۱/ سی و صد و پنجاه و شش؛ و مقالهٔ «خاندان ابوسعید ابوالخیر» در نامهٔ مینوی، تهران ۱۳۵۰.

۳۰) این نکته که قبل از قطب‌الدین حیدر کسی از حشیش آگاهی نداشته است چیزی است که زندگی‌نامه‌نویسان او و بعضی از مورّخان بعد از عصر مغول نوشته‌اند و چندان اعتبار ندارد. بنگرید به جُستارهایی در تاریخ علوم، استاد هوشنگ اعلم، مقالهٔ «بنگ».

۳۱) عمادالدین ابوالفضل حسن بن محمّد بن عبدالرحمن بن ابی‌البقاء عُکبری معروف به «طیهوج»، مقیم مصر ←

شیخ محمّد بن جعفرِ شیرازیِ حیدری[۳۳]، در شهر شوشتر، در سال ۶۵۸ از سببِ آگاهی برین گیاه پرسیدم و این که چه‌گونه در آغاز به‌طور ویژه در دسترس درویشان قرارگرفته و سپس به عامهٔ مردم نیز رسیده است. او در پاسخ گفت که شیخِ وی، یعنی شیخ الشیوخ حیدر، مردی بسیار ریاضت‌کش بود و اندک طعام و بر همگان در زهد پیشی گرفته بود و در عبادت سرآمد شده بود و زادگاهِ او در نشاور (نیشابور) از بلاد خراسان بود و مقام او درکوهی بود میان نشاور و مارماه[۳۴] و در آن کوه زاویه‌ای از برای خویش اختیار کرده بود و جمعی از درویشان نیز در صحبت او بودند. وی در محلی در انزوا و عزلت مدت ده سال درنگ کرده بود و از آنجا بیرون نمی‌آمد و جز من که درکارِ خدمتِ او بودم کسی دیگر بر او وارد نمی‌شد. این شیخ محمّد بن جعفر شیرازی روایت کرد که یک روز شیخ حیدر در گرمای گرم به هنگام نیمروز، به تنهایی از زاویهٔ خویش به صحرا بیرون شد و سپس بازگشت در حالی که بر چهرهٔ او نشاطی و شادمانیی دیده می‌شد بر خلافِ آنچه از احوالِ او پیش از آن ما می‌شناختیم، و اجازه داد یاران خود را که بر او وارد شوند و با ایشان به گفتگو پرداخت. چون ما شیخ را بر این حالت از مؤانست دیدیم ــ از پسِ آن اقامتِ طولانی در خلوت و عُزلت ــ جویای سبب این امر شدیم. شیخ حیدر گفت: هنگامی که در خلوتِ خویش بودم، ناگهان بر دلم گذشت که تنها به صحرا روم و بیرون

← هم پدرش و هم جدّش از علما بوده‌اند. وی بر کرانهٔ نیل زاویه‌ای داشته و در آنجا می‌زیسته است. ابن فوطی در معجم الالقاب، ۵۴/۲، شمارهٔ ۱۰۲۵، شرح حال مختصری ازو آورده است.

۳۲) در معجم الألقاب نام این رساله السوانح الأدبیّه فی المدائح القنبیّة آمده است. یعنی به صورت صفت در صورتی که ظاهراً باید مضاف باشد. حاشیهٔ مصحّح دیده شود، همانجا، ۵۴. از نوشتهٔ حاج خلیفه در کشف الظنون، ۱۰۰۹/۲، می‌توان دریافت که این کتاب پاسخی بوده است از سوی مؤلف به کتابی که قطب‌الدین قسطلانی (متوفی ۶۸۶) از فقهای مالکیّه در تحریم حشیش نوشته بوده است با عنوان تکریم المعیشة فی تحریم الحشیشة، و قسطلانی بعد از نشرِ کتاب السوانح الأدبیّة، رسالهٔ دیگری در تحریم حشیش نوشته است با عنوان تتمیم التکریم لما فی الحشیش من التحریم، هم به نوشتهٔ حاج خلیفه در سال ۹۲۰ هجری عبدالباسط بن خلیلِ حَنَفی شرحی بر کتاب تتمیم المعیشهٔ قسطلانی نوشته و آن را الدُّرُّ الوسیم نام نهاده است. ← کشف الظنون، ۴۷۰/۱؛ و همانجا، ۷۳۷/۱، که نام کاملِ کتاب را بدین گونه ثبت کرده است: الدُّرُّ الوسیم فی توشیحِ تتمیم التکریم فی تحریم الحشیش و وَصْفِهِ النَّسیم.

۳۳) دربارهٔ هویّتِ تاریخی این شیخ محمّد بن جعفر شیرازی، جای دیگری اطلاعی ظاهراً وجود ندارد.

۳۴) چنین است در المواعظ و الإعتبار، ۱۲۶/۲-۱۲۷. ظاهراً «مارماه» تصحیفِ «زام» (= جام) است و یا تصحیفِ «زاوه» و شاید «زاماه» صورت کهنی از «زام» (= جام) بوده باشد. دربارهٔ زام/ جام ← معجم البلدان، ۱۲۷/۳؛ و تعلیقاتِ تاریخ نیشابور، انتشارات آگاه، شمارهٔ ۱/۲۷۶۵.

شدم. هر گیاهی که بر سر راه بود همه را آرام وایستاده دیدم چراکه باد نمی‌وزید و هوا گرم ایستاده بود. پس برگیاهی برگ‌دار گذر کردم، و در آن حال، او را به لطافت در جنبش دیدم که همچون مستان، کژ می‌شد و مژ می‌شد. برگی چند از آن چیدم و خوردم، و همین شادمانی و سرخوشی که شما دیدید، در من به حاصل آمد. برخیزید تا آن را به شما نشان دهم تا شناسای شکل آن شوید. وی گفت: پس به صحرا شدیم و شیخ آن گیاه را به ما نشان داد. چون دیدیم گفتیم این گیاهی است که آن را کنب (قنب) خوانند. ما را فرمان داد تا از برگِ آن گیاه برگیریم و بخوریم ما نیز چنان کردیم پس ما را فرمود تا رازِ این گیاه را از همگان پنهان کنیم و ما را سوگند داد که عامهٔ مردم را از آن آگاه نسازیم و وصیّت کرد که آن را از درویشان نهان نداریم...[۳۵]

در دوره‌های بعد، بنا بر نوشتهٔ بعضی از متأخرین پیروان او، حشیش را «مدامة حیدر» (= شراب حیدر) می‌نامیده‌اند.[۳۶]

زرکشی (۷۴۵-۷۹۴) که رساله‌ای مُفرد Monograph دربارهٔ حشیش پرداخته است، واقعهٔ کشفِ این گیاه را بر دستِ قطب‌الدین حیدر در سال پانصد و پنجاه می‌داند و می‌گوید به همین دلیل آن را «حیدریّه» نیز خوانده‌اند. سپس همین داستان را با اندکی تفاوت نقل می‌کند.[۳۷]

این شیخ قطب الدین حیدر زاوه که از طریق گسترش حوزهٔ مریدانش در ایران و هند و مصر و عراق و شام و آسیای صغیر و دیگر نواحی در قرن هشتم و نهم، شهرتی شگفت‌آور به دست آورده است ظاهراً از آن مجذوبانی بوده است که هیچ حرفی و سخنی از خود باقی نگذاشته است و در هیچ کتابی از کتب تاریخ و تصوّف ندیدم که یک کلمه از سخنانِ او نقل کرده باشند. آنچه ازو بجای ماند شیوهٔ زندگی و طرز ساختنِ سر و شکل و تقیّدات شگفت‌آور او و اتباع اوست که از همان قرن هفتم توصیف هایی ازین کارها و ابزارهای حیدریان دیده می‌شود:

۱) تراشیدنِ موی سر. علت تراشیدن موی سر و نتراشیدن سبلت را مقریزی در این می‌داند که وقتی ملاحِده قطب‌الدین حیدر را به اسارت گرفتند ریش او را تراشیدند ولی

---

۳۵) المواعظ و الإعتبار، ۱۲۶/۲.
۳۶) الصلة بین التصوّف و التشیّع، ۵۲۰.
۳۷) به فصل ۵۲ کتاب حاضر مراجعه شود، که در آن‌جا از رسالهٔ زرکشی همین مطلب با تفاوت‌هایی نقل شده است نیز: Rozenthal, *The Herb*, p. 176.

سبلتش را رها کردند.

۲) سوزانیدن موی ریش. در تصویر تاج الدین نسائی: «سوخته ریش‌ها قلندریان»

۳) در موردِ تراشیدن سبلت، در آغاز گویا رسم بر آن نبوده است ولی در دوره‌های بعد از قرن هشتم سبلت را نیز می‌تراشیده‌اند و این از روزگاری رسم شده است که اصطلاحِ «چارضربِ اَبدال» به وجود آمده است. ← فصلِ هشتم.

۴) تراشیدن ابرو

۵) پوشیدن جولَق یا جوال و ظاهراً برین گلیم و جوال وصله‌های بسیار می‌زده‌اند. به قول تاج الدین نسائی «دوخته بر گلیم صد پاره». از همین جولقِ ایشان بعدها تعبیرِ جُعَلَّق در زبان فارسی رواج یافته است.

۶) همراه داشتنِ طوق آهنی

۷) همراه داشتنِ زنجیر

۸) همراه داشتنِ کمان آهنی

۹) همراه داشتنِ عصای آهنی

۱۰) طُرْطُور (نوعی کلاهِ دراز) بر سر می‌نهاده‌اند و این نکته در گفتارِ مقریزی به صراحت دیده می‌شود.

۱۱) همراه داشتنِ دبوس آهنی

۱۲) آلتِ رجولیّتِ خود را در حلقه‌ای آهنین می‌گرفته‌اند تا از شهوات خود را محفوظ نگه دارند و به قول تاج الدین نسائی «حلقه‌ها کرده در گروگان‌ها» و در روضهٔ خلد مجدِ خوافی هم بدان اشارت دارد[۳۸].

۱۳) غالباً در سفر و آوارگی به سر می‌برده‌اند و خود را «غریبان» می‌خوانده‌اند. از زَجَلِ ابن المغربی (متوفّی ۶۸۴) که می‌گوید «همه غریبانِ سرگردان[۳۹]» و از شعرِ تاج‌الدین نسائی که گوید: «هر یک از شهرِ خویش آواره[۴۰]» و نیز شعر جام‌جم اوحدی که می‌گوید: «همچو زنبورِ بیشه آواره.»[۴۱] این امر قابل استنباط است.

۱۴) اگر به نوشتهٔ فخرالدین علی واعظِ کاشفی (۸۶۷-۹۳۹) بتوان اعتماد کرد، سنّتِ قلندریان حیدری این بوده است که وقتی از کسی دریوزه می‌کرده‌اند می‌گفته‌اند «شیءٌ

۳۸) روضهٔ خُلد، ۲۶۶. ۳۹) فوات الوفیات، ۳۶/۳. ۴۰) کارنامهٔ اوقاف، ۶۴.
۴۱) جام جمِ اوحدی ۵۸۳.

اللهِ قطب‌الدین حیدر!» و چون کسی به ایشان چیزی می‌داده است می‌گفته‌اند «شُکْرٌ اللهِ قطب‌الدین حیدر!» همین نویسنده از زبان خواجه عُبیدالله احرار (متوفیٰ ۸۹۵) داستانی نقل می‌کند که وقتی حیدریی با همین عبارت دریوزه کرد و چون بدو دادند با همان عبارتِ دوم سپاسگزاری کرد. به صاحبِ عطا گفتند: «طعام شما می‌خورَد و شکر قطب‌الدین حیدر می‌گوید.» فرمود «مریدی از وی می‌باید آموخت که هرجا فایده می‌یابد از برکتِ شیخ خود می‌داند.»[۴۲]

دربارهٔ دیوان قطب الدین حیدر

یکی از شعرای قرن یازدهم و یا دوازدهم که «حیدر» تخلص می‌کرده است، دیوانی از خود به جای نهاده است و بعضی از مالکانِ نسخهٔ دیوان او یا مباشرانِ مالکان، تصور کرده‌اند که این «حیدر» همان «قطب الدین حیدر» است و این دیوان را «دیوان قطب الدین حیدر» نام‌گذاری کرده‌اند و متاسفانه این اطلاع غلط به بسیاری از کتاب‌شناسی‌ها و تذکره‌ها[۴۳] و مراجع ادبی[۴۴] انتقال یافته است.

هر کس با شعر فارسی اندکی آشنایی داشته باشد می‌داند که گویندهٔ این دیوان شاعری است از قرن یازدهم و یا دوازدهم و کوچکترین ارتباطی میان این نوع شعر و شعرِ دورهٔ مغول وجود ندارد.

اصل این نسخه قبلاً در تملک شاهزادهٔ قاجاری اعتضادالسلطنة علی قلی میرزا بوده است و یکی از مباشران او در پشتِ صفحه به خط شکسته نوشته است: دیوان قطب الدین حیدر داخل کتابهای شاهزاده اعتضاد السلطنة علی قلی میرزا دام اجلاله العالی گردید شهر شوّالِ ۱۲۷۲ و به خطِّ دیگری در پایین همان صفحه آمده است: این یک مجلّد دیوانِ قطب الدین حیدر در یوم جمعه پانزدهم شهر ذی حجّة الحرام ۱۲۹۷ در عدادِ کتب موقوفهٔ مسجد و مدرسهٔ (ناصری) معدود و داخل کتابخانهٔ مدرسهٔ مزبور گردید. مُهرِ اعتضاد السلطنة هم در وسط همین صفحه دیده می‌شود.

برای آنکه خوانندگان این یادداشت، با نوعِ شعرهای این دیوان آشنا شوند چند بیت

---

۴۲) رشحات عین الحیات، فخرالدین علی بن حسین واعظِ کاشفی، به کوشش دکتر علی‌اصغرِ معینیان، بنیاد نیکوکاری نوریانی، تهران ۲۵۳۶ (۱۳۵۶)، ۲/۴۶۰-۴۶۱.

۴۳) از جمله لغت‌نامهٔ دهخدا و مراجع آن. ۴۴) فرهنگ سخنوران، دکتر عبدالرسول خیّام‌پور.

از آن نقل می‌شود. اولین غزل که استقبال گونه‌ای از غزل معروف جامی است، بدین گونه است:

به یارب یاربم تا روز بی ماهِ رخت شبها
شب و روز از خدا وصلِ تو می‌خواهم به یارب‌ها

در تمام غزل‌ها تخلص به صورت حیدر دیده می‌شود، مثلاً در همین غزل می‌گوید:

طریقِ مذهب و ملّت کجا و من کجا حیدر؟

مصراع دوم متاسفانه پاک شده است. غزل بعد چنین آغاز می‌شود:

از ماهِ من آموخت فلک جلوه‌گری را
ورنه هوسِ جلوه کجا بود پری را

و غزل بعد:

زمانه دُردیِ غم ریخت در پیالهٔ ما
نصیب کس نشود آنچه شد حوالهٔ ما
چو حیدر از تو به هر غم که می‌رسد شادیم
همین، ز خوانِ نوالِ تو بس نوالهٔ ما

کتاب ناتمام است و آخرین مطلع که باقی مانده و غزل آن وجود ندارد این بیت است:

با رقیبان، مهِ من بر سرِ کین بایستی
این چنین نیست دریغا که چنین بایستی

این کتاب به علّت افتادگی، تاریخ ندارد. خطّ آن نستعلیق بسیار پختهٔ زیبایی است احتمالاً از قرن یازدهم و یا دوازدهم، تمام شعرها غزل است و در هیچ جای آن کوچکترین اشاره‌ای به قطب الدین وجود ندارد و کمترین نشانه‌ای از ارتباطِ گوینده با قلندریان در آن دیده نمی‌شود.

اصل نسخه اکنون درکتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار نگه‌داری می‌شود به شمارهٔ ۲۴۸ همان کتابخانه و فیلمی از آن برای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران فراهم شده است[۴۵] که در آنجا به شمارهٔ ۶۰۹۳ ثبت است. و ما این اطلاعات را از طریق همان فیلم به دست آوردیم.

۴۵) فهرست میکروفیلم‌های کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، محمّد تقی دانش‌پژوه، ۱۹۸/۳.

۳۲) جنگ حیدری و نعمتی

وان نفاقی که بُد پیش ازین
پیشهٔ مردم کشوری:
حیدری دشمنِ نعمتی
نعمتی دشمنِ حیدری
بهار[۱]

تا همین یک قرن پیش هم بقایای این تقابُل و خصومت، میان حیدری‌ها و نعمتی‌ها در ایران، آثارش باقی بود. از عصرِ صفوی، به گونه‌ای آشکار، شواهدی از وجود نزاعِ حیدری و نعمتی در ایران دیده می‌شود. در لغت‌نامهٔ دهخدا، حیدری را منسوب به قطب‌الدین حیدر زاوگی (متوفی ۶۱۳ یا ۶۱۷) و نعمتی را منسوب به شاه نعمت‌الله ولی (متوفی ۷۲۱-۸۳۲) دانسته‌اند.[۲] دیگرانی نیز که به این امر توجّه داشته‌اند همین سخن را گفته‌اند.[۳] امّا این تقابُل و تضاد، کی و چه‌گونه شکل گرفته و چرا به‌وجود آمده، هیچ کس دلیلی برای آن اقامه نکرده است. وقتی طرفداران شاه نعمت الله ولی (۷۳۱- ۸۳۴) به عرصهٔ تاریخ ایران رسیده‌اند، از حیدریانِ طرفدارِ قطب‌الدین حیدر ظاهراً اثرِ قابل ملاحظه‌ای باقی نبوده است بویژه در حدّی که تمام شهرهای ایران را زیر پوشش خود

---

۱) دیوان بهار، ۵۸۲/۱.
۲) لغت‌نامه، دهخدا، ذیل حیدری.
۳) برای نمونه، بنگرید به‌مدخل حیدری، در دایرةالمعارف فارسی، به‌سرپرستی دکتر غلامحسین مصاحب (مقاله به احتمال زیاد نوشتهٔ زنده‌یاد استاد عبدالحسین زرین‌کوب است).

بگیرد و در هر ناحیه‌ای گروهی طرفدارِ قطب‌الدین حیدر زاوگی باشند و با اتباعِ شاه نعمت‌الله در نبرد و رویارویی. اگر اندکی دقیق‌تر به موضوع بنگریم، حیدری به معنیِ طرفدارِ قطب الدین حیدر در شکل اصلی‌اش بیشتر در قرن هفتم و هشتم وجود داشته است، حال آنکه منازعاتِ «حیدری ـ نعمتی» از قرن دهم بیشتر اوج می‌گیرد و حتی قرن یازدهم.

نکتهٔ دیگری که درین زمینه قابل یادآوری است این است که این نزاع در حوزهٔ ایران سیاسی یا ممالک محروسهٔ ایران عصرِ صفوی، همه جا، دیده می‌شود و اگر جنگِ طرفداران این دو صوفی بود، باید در ماوراءالنهر و هند و کشورهای دیگر اسلامی از قبیل مصر و شامات نیز خود را، حدّاقل چند موردی، نشان دهد حال آنکه در بیرونِ ممالک محروسهٔ ایران کوچکترین نشانی ازین ماجراها ثبت نشده است. مثلاً در قلمرو امپراطوری عثمانی که به هر حال میدانِ فعّالیّت انواع سلسله‌های درویشی بوده است، ظاهراً، از این نزاع شاهدی دیده نشده است. پس باید پیشینهٔ آن را در عصرِ صفوی و در سیاستِ خاص «مرشد کامل» جستجو کنیم.

وقتی به این نکته توجه شود، ذهنْ ترجیح می‌دهد که جای قطب الدین حیدر زاوگی را به سلطان حیدرِ صفوی (متوفی۸۹۳) بدهد که در شکل‌گیری دولتِ صفوی نقش اساسی داشته است و نعمتی باید همان طرفدار شاه نعمت‌الله باشد، در صورتِ آغازی تعالیم او، یعنی وقتی که هنوز پیروان شاه نعمت‌الله بر مشربِ او، که مشربِ اهلِ سنّت بوده است، باقی بوده‌اند. نوعی نزاع شیعه و سنی زیرِ چترِ تصوّف و خانقاه که اندک اندک با غلبهٔ تشیّع هستهٔ اصلی و جوهر خود را از دست داده و آن تقابل از میان برخاسته است ولی صف‌آرائی‌های دیگری جای آن را گرفته است تقابل‌هایی که همیشه در بطنِ تاریخِ ایران وجود داشته و دارد. بسیار طبیعی می‌نماید که آن سیمبولیسم، در صورت «حیدری ـ نعمتی» باقی بماند و مادّه و معنیِ خود را عوض کند.

صفویّه از قدرت خانقاه آغاز کردند، خانقاهی که بر مرکبِ رَهوار و تیزروِ تشیّع نشسته بود و هرچه را که بر سرِ راهش می‌دید از میان برمی‌داشت و پیروان شاه نعمت‌الله، قطعاً، در آن روزگار هنوز اهل سنّت بودند، بسیار طبیعی است اگر خانقاه‌های سنّی در برابرِ خانقاه‌های شیعی صف‌آرایی کنند و جنگ حیدری (شیعی) و نعمتی (سنّی) گسترش یابد و بعد که به‌تدریج خانقاه نعمتی نیز واردِ قلمرو تشیّع شود، دیگر

جای جنگی باقی نماند ولی آن سیمبولیسم و آن هیجان‌ها، محتوی‌های دیگری از مسائل اجتماعی را آینگی کند و جنگ حیدری ـ نعمتی تا اوایلِ قرنِ بیستم خود را در گوشه و کنارِ ایران، همچنان، گاه گاه، نشان دهد.

یک نفر ونیزی که در قرن دهم تبریز را دیده، در سفرنامهٔ خویش، می‌گوید: «مردم تبریز به دو دسته، که یکی حیدری خوانده می‌شود و دیگری نعمتی[۴] تقسیم شده‌اند و این جماعت، در نه محلّه سکونت دارند. یکی در پنج محله و دیگری در چهار. و عدّهٔ ایشان در حدود دوازده هزار تن است. این فرقه‌ها پیوسته با هم دشمنی می‌نمودند و همدیگر را کشتار می‌کردند. نه شاه می‌توانست ازین کار ممانعت کند و نه دیگران زیرا سی سال بود که این دو دسته از هم نفرت یافته بودند.»[۵]

این سخنِ وینچنتو دالساندری[۶]، در حدود ۹۸۰ هجری نوشته شده است و سی سال قبل ازین تاریخ، حدود سال ۹۵۰ هجری است. طبیعی است که عدد سی درین سال، تقریبی و برگرفته از زبان مردم باشد ولی حدوداً نزدیک به روزگار سلطان حیدر (متوفی ۸۹۳) است و از آنجا که شاه نعمت‌الله ولی نیز با عمری دراز در حدود نیم قرن قبل از وی درگذشته بوده است، پیروان، هرکدام ازین دو در آن ایّام در تقابل کامل بوده‌اند. پس باید پذیرفت که «حیدری» در جنگِ مزبور ربطی به قطب الدین حیدر زاوگی ندارد، بویژه که در دیوان شاه نعمت‌الله شعری نیز در ستایش قطب الدین حیدر دیده می‌شود و این از حُسنِ روابطِ او با شیخ زاوه خبر می‌دهد و جایی برای نزاع طرفدارانش با مریدان آن مرد باقی نمی‌گذارد. اینک غزل سراسر شایگانِ شاه ولی:

عاشقم، آنِ قطبِ دین حیدر[۷] و آنِ یارانِ قطبِ دین حیدر
دوستدارم به حال و دل شب و روز دوستدارانِ قطبِ دین حیدر
مستِ میخانهٔ قدم گشتند باده‌نوشانِ قطبِ دین حیدر

---

۴) سفرنامهٔ ونیزیان در ایران، ترجمهٔ دکتر منوچهر امیری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۴۴۵.

۵) مترجم دانشمند کتاب در حاشیه نوشته است در اصل: «مردم تبریز به‌دو دسته که یکی حیدری (در اصل: هیمی‌کایوارتو Himicaivartu) که باید همان حیدری باشد خوانده می‌شود و دیگری نعمتی (در اصل: Nansitai) که باید همان نعمتی باشد.

6) Vincentio D'Alessandri

۷) در اصل ردیفِ شعر قطب‌الدین است با الف و لام ولی وزنِ شعر نشان می‌دهد که باید «قطبِ دین» بدون «ال» بوده باشد.

حلقه در گوش و طوق در گردن تاج‌داران[۸] قطبِ دین حیدر
آینه در نمد نهان دارند حق شناسان قطبِ دین حیدر
برتر از صورت اند وز معنی پاکبازان قطبِ دین حیدر

همچو من سیّدی سزد که بُوَد
یارِ یارانِ قطبِ دین حیدر[۹]

جلال‌الدینِ منجّم نوشته است که شاه عباس اولِ صفوی (۹۹۶-۱۰۳۸) به جنگِ حیدری و نعمتی توجّه خاص داشته و در قزوین این دو گروه را به جان هم می‌انداخته و خود به تماشا می‌نشسته است.[۱۰] همان سیّاح فرنگی که دربارهٔ تبریز و صف‌آرائیِ حیدری و نعمتی در آن شهر سخن گفته بود دربارهٔ شهر قزوین و تقسیم آن به دو گروه متخاصم اشارت می‌کند که ظاهراً در آن‌جا نیز مقصود گروه حیدریان و نعمتیان‌اند.[۱۱]

ادامهٔ جنگِ حیدری-نعمتی، در قلمروِ ایران بعد از عصرِ صفوی می‌تواند نشان دهندهٔ این حقیقت باشد که وقتی امری ایدئولوژیک تبدیل به «آیین» ritual شد می‌تواند «صورتِ» خود را همچون پوستِ ماری در بیابان افتاده ــ که نشان دهندهٔ روزگارِ حیاتِ موجودی زنده است ــ محفوظ نگه دارد و از دور چنان بنماید که در آنجا حیات هنوز باقی است. از این چشم‌انداز، در عمق بسیاری از ritual های مشرق زمین، می‌توان به‌جستجوی مشابهاتی برای جنگِ حیدری ـ نعمتی بود و باید بود زیرا این «آیین»ها ــ که محوری تخیّلی و عاطفی دارند ــ بی‌آنکه از منظر طبقاتی معنایی را رسانگی کنند، با مخاطب رابطه برقرار می‌کنند.

---

۸) نسخه بَدَل: باده‌نوشان.
۹) دیوان شاه نعمت‌الله ولی، چاپ دکتر جواد نوربخش، ۳۸۲.
۱۰) زندگانی شاه عباس، نصرالله فلسفی، انتشارات دانشگاه تهران، ۳۲۸/۲.
۱۱) سفرنامهٔ ونیزیان.

۳۳) جمال‌الدین ساوجی

برجسته‌ترین چهرهٔ تاریخیِ قلندریّه، جمال الدین محمّد ساوجی است. در آنسوی افسانه‌های بعضی از مورّخان و تخیّلات گسترش یافته در ادبیّات قلندریّه، می‌توان با اطمینان گفت که وی از جملهٔ شخصیت‌های تاریخی قرن ششم و ربع اول قرن هفتم است که ذَهَبی در شمار کسانی که بعد از ۶۲۰ هجری درگذشته‌اند ازیشان یاد کرده است.

آنچه از گفتار ذَهَبی قابل استنباط است این است که وی از جای دیگری به دمشق رفته است و در اصل اهل آنجا نبوده است. نسبت ساوجی نشان می‌دهد که وی مثل بقیهٔ مشایخِ قلندریّه ایرانی است امّا اینکه او کی از ایران به شام رفته است، به درستی روشن نیست. صاحب فسطاط العداله، تصریح دارد به اینکه «او از شهر ساوه بوده از حدود عراق[۱].»

ساوَجی، قرآن و حدیث، یا به تعبیر ذَهَبی «علم»[۲] را در دمشق آموخته و در کوهِ «قاسیون»[۳] ساکنِ زاویهٔ شیخ عثمان رومی شده و یک چند در نمازها به شیخ عثمان اقتدا می‌کرده است. پس از چندی زهد و گوشه‌گیری از دنیا پیشه کرده و زاویهٔ شیخ عثمان را رها کرده است و به گورستانِ «باب الصغیر»[۴] دمشق رفته و در آنجا قبه‌ای برای اصحاب خویش بنا کرده است و یک چند نیز مقیم قبهٔ «زینب» دختر امام زین العابدین[۴] بوده

---

۱) فسطاطُ العدالة، ۵۵۷

۲) «علم» در اصطلاح این گونه موزّخان و رجال حدیث، تنها بر «علم حدیث» اطلاق می‌شود. مراجعه شود به مقدمهٔ ما بر تاریخ نیشابور الحاکم، صص۳۲-۳۳.

۳) قاسیون کوهی در حومهٔ دمشق.

۴) باب الصغیر ناحیه‌ای در دمشق.

است. در همین جا بوده است که با جلال درگزینی و شیخ عثمانِ کوهیِ فارسی آمیزش یافته است. این شیخ عثمان کوهی به گفتهٔ ذَهَبی در ناحیهٔ قنوات[۵]، جایی که به نام «قلندریّه» معروف است، مدفون است.

ذَهَبی می‌گوید، آنگاه جمال ساوَجی موی سر و ریش خود را تراشید و روزگار شیطانی‌اش در نظر آنان جلوه کرد و با او همرای شدند و سر و ریش خود را تراشیدند وقتی خبر به اصحاب شیخ عثمان رومی رسید و او را در آن قبه یافتند به دشنام‌گویی او پرداختند و رفتارش را تکوهش کردند امّا جمال ساوجی خاموش ماند و هیچ نگفت. از این پس کارش بالا گرفت و شهرت یافت و گروهی پیرو او شدند و سر و ریش تراشیدند. ذهبی می‌گوید این واقعه باید، به گمان من، در حدود ۶۲۰ اتفاق افتاده باشد. پس از آن جمال ساوجی دلقی مویین پوشید و به دمیاط سفر کرد. مردم این سر و شکل او را برنتافتند که منافی با شریعت بود. جمال ساعتی در میان ایشان درنگ کرد، پس سر برآورد آنگونه که می‌گویند در حالی که ریشی انبوه و سپید داشت. مردم همه اعتقاد در او بستند و گمراه شدند تا آنجا که گویند قاضیِ دمیاط و فرزندانش و گروهی از مردم همه ریش‌های خود را تراشیدند و مصاحبت او را برگزیدند و خدای داناتر است.

ذهبی محل مرگ جمال ساوَجی را در دمیاط[۶] نشان می‌دهد و می‌گوید در آنجا طرفدارانی دارد و گورش در آنجا مشهود است. تفسیر قرآنی از تالیفات جمال الدین ساوجی بر جای مانده بوده است که احتمالاً نام آن «تفسیر القرآن العظیم» بوده است و نسخه‌ای از آن را به خطِ مؤلف، شمس الدین جزری (متوفّی ۶۶۰) دیده است و در کتاب «حوادث الزمانِ» خود از آن یاد کرده است.[۷]

ابن بطوطه که در ربع اول قرن هشتم سفرِ خویش را به پهنهٔ وسیعی از جهان اسلام آغاز کرده است در توصیف شهر دمیاط می‌گوید: «و خانقاه شیخ جمال الدین ساوه‌ای پیشوای گروه معروف قلندریان، که ریش و ابروی خود را می‌تراشند، در آن واقع است و درین روزگار، یعنی حدود ۷۲۵، شیخ فتح تکروری در آن خانقاه سکونت دارد.»[۸] ابن بطوطه دربارهٔ دلیل ریش و ابرو تراشیدنِ قلندریان، همان داستان بسیار معروفی را نقل می‌کند که بعضی مورّخان هم آن را با تفاصیل و جزئیات دیگری نقل کرده‌اند و اجمال آن

۵) قنوات، محلّی در حوالی دمشق.
۶) دمیاط شهری در مصر.
۷) تاریخ الاسلام، ذهبی، ۹۴۹/۱۳.
۸) سفرنامهٔ ابن‌بطوطه، ۲۵

این است که جمال ساوجی مردی بسیار زیبا بوده است و زنی از مصریان عاشق او می‌شود و هر حیله‌ای که برای وصالِ ساوجی برمی‌انگیزد بی نتیجه می‌ماند تا آنکه پیرزنی را وادار می‌کند که بر سرِ راهِ ساوجی بایستد با نامه‌ای در دست و چون ساوجی از این محل می‌گذرد پیرزن ازو می‌پرسد که آیا خواندن می‌تواند؟ ساوجی می‌گوید آری. پیرزن می‌گوید نامه‌ای از پسرم رسیده است، آن را برای من بخوانید. ساوجی شروع به خواندن نامه می‌کند پیرزن می‌گوید: اگر به داخل منزل بیایید و بخوانید که همسرش هم آن را بشنود سپاسگزار خواهیم بود. همین که سید پا در درون منزل می‌گذارد پیرزن در را می‌بندد و کنیزکان آن زن او را محاصره می‌کنند و آن زن که عاشق ساوجی بوده است از وی تقاضای کام می‌کند. ساوجی بناچار به‌درون طهارت جای می‌رود با تیغ تیزی که داشته است تمام موهای صورت و ابروی خود را می‌تراشد وقتی زن او را بدان شکل می‌بیند ازو متنفر می‌شود و او را رها می‌کند. بعد از آن جمال ساوجی، تمام عمر به همان سر و شکل باقی می‌ماند و پیروانش نیز بدو اقتدا می‌کنند.[۹] بعضی، مورّخان این داستان را به همین‌گونه نقل کرده‌اند ولی نوشته‌اند که چون سید جمال ساوجی در تنگنای تقاضای آن زن قرارگرفت از خدا خواست که حسن او را به زوال آورد و دعایش مستجاب شد و موی روی و ابروی او فروریخت.[۱۰]

کهن‌ترین صورتِ نوعیّهٔ این داستانِ جمال ساوجی، حکایتی است که دویست سال قبل از روزگارِ او در کتابِ مجالس، از آثارِ قرن پنجم آمده است: و بَلَغَنا اَنَّ بَعْضَ نساءِ الملوکِ عَشِقَت بَعْضَ رجالِ الصوفیّه. فَلَمّا خَلَتْ بِهِ دَعَتْهُ اِلیٰ نَفْسِها. فقال الرجل «اَمْهِلینی حتّیٰ اَدْخُلَ الخلاءَ.» فأَذِنَتْ له. فما زالَ یُفکّرُ فی حیلةٍ یخلُصُ منها. فَعَمِدَ اِلی العَذَرَةِ فَلَطَخَ بها جمیعَ جَسَدِه. فَلَمّا اَبْصَرَتْهُ اَنْکَرَتْهُ و اَخْرَجَتْهُ. فأکرَمَهُ الله تعالی بأنْ جَعَلَ ریحَهُ طَیِّبَةً، حتی کانَ یُجالس الملوک فیقولون «دُلّنا علی العطّار الّذی تشتری منه العطر.» و کان الناس یقولون «اَنْتَ صوفی فما اَشَدَّ اِسرافَکَ فی العطر؟» شنیده‌ایم که یکی از زنان پادشاهان عاشق یکی از مردان صوفی شد. و چون با او خلوت کرد، از آن مردِ صوفی کام خواست. مرد صوفی گفت: مُهلتی دِه تا به مبرَز روم. و آن زن دستوری داد. مردِ صوفی در اندیشه بود که چه گونه خود را رهایی بخشد. به‌ناچار تمام پیکر خود را پر از پلیدی کرد. چون

۹) همانجا، ۲۶ ۱۰) تاریخ فرشته، ۲/۴۰۷

زن‌آن حالت را دید سخت بدش آمد و او را از آنجا راند. در نتیجهٔ چنین رفتاری خدای تعالی آن صوفی را کرامتی بخشید که همواره بوی خوش از پیکرش به مشام‌ها می‌رسید و هنگامی که با پادشاهان می‌نشست همه ازو می‌پرسیدند که آن عطرفروشی که تو ازو عطر می‌خری کیست؟ ما را بدو رهنمون شو. و مردمان می‌گفتند: تو مردی صوفی هستی اینهمه اِسراف در مصرفِ عطر از تو روا نیست.[۱۱]

این بطوطه داستان قاضیِ دمیاط را نیز که ذهبی بدان اشاره کرده بود نقل می‌کند که چه‌گونه قاضی دمیاط در آغاز منکر جمال ساوجی و سر و شکل او بود بعد یک روز به او اعتراض کردند که این چه سر و شکل است که خلاف شرع است؟ جمال ساوجی صیحه‌ای می‌زند و چون سر برمی‌آورد ریش سیاه بلندی بر روی اوست و صیحه‌ای دیگر می‌زند و این بار ریش سپید بلندی در صورت او دیده می‌شود. قاضی و پیرامونیان او همه مریدان او می‌شوند و قاضی خانقاهی برای جمال ساوجی در شهر دمیاط بنا می‌کند و خود ملازم درگاهِ خانقاه او می‌شود. بعد از وفات ساوجی و دفن او در آن خانقاه، قاضی وصیت می‌کند که او را در آستانهٔ خانقاهِ ساوجی به خاک بسپارند تا زائران مزار شیخ از روی گور قاضی بگذرند.[۱۲]

تمامی مورخین از گسترش نفوذِ جمال الدین ساوجی و افزونیِ مریدان او، در ناحیهٔ مصر و شام سخن گفته‌اند و چند قرن شیوهٔ او و قلندرانِ پیرو او در نواحیِ مختلف جهان اسلام حضورِ تاریخی آشکار دارد.

با اینکه مزار او را تمام مورّخان نزدیک به عصرِ او، به عنوان یک زیارتگاه در دمیاطِ مصر نوشته‌اند[۱۳] یک شاخه از صوفیهٔ هند که خود را منسوب به قلندریّه می‌دانسته‌اند، عقیده داشته‌اند که مزارِ وی در نایین، میانِ یزد و اردستان[۱۴] است و هم اینان عقیده داشته‌اند که ساوه زادگاه وی از متعلّقات طوس[۱۵] است. بازمانده‌های قلندریّهٔ پیروِ سید جمال ساوجی در قرن دهم، در گوشه و کنار، هنوز باقی بوده‌اند چنانکه از تصریح ابن کربلائی دربارهٔ بابا محمّد کمانکش ــ که در محلهٔ چرنداب تکیه‌ای داشته «و قلندری بوده جوالقی از سلسلهٔ سید جمالِ ساوجی»[۱۶] ــ این نکته آشکار می‌شود.

---

۱۱) المجالس، نسخهٔ کتابخانهٔ مرعشی، قم، شمارهٔ 3515، ورق 25a. ۱۲) سفرنامهٔ ابن‌بطوطه، ۲۷.
۱۳) تاریخ الاسلام، ذهبی، ۹۴۹/۱۳. ۱۴) انتصاح عن ذکر اهل اصلاح، انور علی، ۸۳.
۱۵) همانجا. ۱۶) روضات الجنان، ابن‌کربلایی، ۱۹۷/۲.

۳۴) پیرانِ قلندری

در کوی ما که مسکنِ خوبانِ سعتری ست
از باقیاتِ مردان، پیری قلندری ست
سنائی

محمّدِ کُرد و شمسِ کُرد (شاهِ خوشین؟)

یکی از مشایخِ قلندریّه، که هیچ اطلاعی دربارهٔ او در دست نداریم، شیخ محمّد کُرد است. این شیخ محمّد کُرد به همراهِ شمسِ کُرد، به روایت صاحب فسطاط[1] دو تن از چهار تنی هستند که بعد از جمال الدین ساوجی راه و رسم قلندری را در جهان پراکنده‌اند. البته صاحب فسطاط تصریح می‌کند که هم شیخ محمّد بلخی و هم شیخ محمّد کُرد و هم شمس کُرد، بعد از مدتی درگذشتند. آنچه از احوالِ این دو کُرد باقی مانده است اشاره‌ای است که مؤلف فسطاط کرده و می‌گوید: «**این محمّد و شمس کُرد، هر دو کُرد بودند از قومِ خویشینیان، بر مذهبِ مزدک.**»[2] خطیب فارسی، در نسخهٔ موجودِ قلندرنامه، هیچ اشاره‌ای به این دو تن ندارد و ظاهراً در دیگر متون مرتبط با قلندریّه هم اطلاعی دربارهٔ آنها دیده نشده است. آنچه درین اطلاع، اهمیّت دارد کُرد بودن و مزدکی (در حقیقت: قلندر/ خرّمی) بودن آنهاست. دربارهٔ «قوم خویشینیان» می‌توان گفت که ظاهراً از اهالیِ خوشینان بوده‌اند و خوشینان، به‌همین نام در منطقهٔ

---

۱) فُسطاطُ العدالة، 560.
۲) همانجا، 550.

کُردنشین ایران، بر چند آبادی هم اکنون اطلاق می‌شود، از جمله در شمال کرمانشاه: خوشینانِ اعظم (که به ده کور مشهور بوده است) و خوشینان تپّه و خوشینانِ اسفندیار (که به نام باباخان شهرت یافته) به‌طوری که در فرهنگِ جغرافیائی ایران[۳] آمده است در خوشینان تپه خرابه‌های ابنیهٔ قدیمی هنوز باقی است. بخشی از ساکنان این منطقه هنوز هم از اهلِ حق‌اند و ازین تعبیرِ مؤلّفِ فسطاط ارتباطِ آیین اهل حق را با مذهبِ خرّمیّه و آیینِ مزدک می‌توان مورد توجّه قرار داد.[۴] خوشینان به عنوان نام آبادی، در دیوان درهٔ شهرستانِ سنندج نیز دیده می‌شود[۵] و در بخش دهلران ایلام، در شمالِ باختری دهلُران، دهی به نام خوشینی هنوز باقی است[۶]

تقریباً می‌توان میان این شمس کرد و محمّدِ کُرد که مزدکی بوده‌اند و از قوم خوشینان و ناحیهٔ خوشینان در کردستان رابطه را قطعی دانست و حتی می‌توان به هویت تاریخیِ «شاه خوشین» که بسیاری از بزرگانِ اهلِ حق خود را بدو متصل می‌دانند، پی بُرد. شاه خوشین اگر همین شمس کرد یا محمّد کرد نباشد بی‌گمان در ارتباط با یکی از این دو بوده است. آنچه در افسانه‌های اهل حق دربارهٔ حیات شاه خوشین در قرن پنجم آمده است، مثل بسیاری از باورهای ایشان ضرورةً در جایگاه تاریخی خود نیست. شاه خوشین مظهر ذات الاهی است و سرانجام زندگی او در باورِ اهل حق این است که در رودخانه‌ای، در لُرستان، وارد می‌شود و از همان رودخانه به جهان غیب می‌پیوندد. فاصلهٔ زمانی عصر شمس کُرد و محمّد کرد و شاه خوشین فاصلهٔ دوری نیست.

ذَهَبی، در میان یارانِ نزدیک و پیرامونیان نخستین جمال ساوجی از شیخ عثمان کوهی فارسی مدفون در قنوات، در محل قلندریّه، یاد می‌کند. آیا «کوهی» در عبارتِ

---

۳) فرهنگ جغرافیایی ایران، ۵. در همین کلمه. یک احتمال دیگر وجود دارد که خوشینان/ خوشینیان، عنوان قوم و قبیله و نحله باشد همچنان که از عبارتِ مؤلف فسطاط می‌توان دریافت در مجمل التواریخ و القصص، چاپ استاد بهار، ۴۰۱، می‌خوانیم «پس اندر سنهٔ خمس و اربعمائه بَدْرِ حسنو (یکی از سران قبایل کُرد) را با خوشین مسعود (الحسین بن مسعود الکُردی، یکی دیگر از سرانِ کُرد که گورانان ــ قبیلهٔ دیگر کُرد ــ هوادارِ او بودند) کارزار افتاد.» مقایسه شود با همان کتاب چاپ عکسی، به اهتمام استاد ایرج افشار ۱۴۳a و چاپ آلمان به اهتمام دکتر نجم‌آبادی و زیگفرید وبر، ۳۱۵، که بعضی کاستی‌های چاپ استاد بهار را تکمیل می‌کند. در مجمل التواریخ از جامع دیهِ خوشینان/ خوشینان که نخستین مسجدِ اصفهان بوده است یاد می‌شود. چاپ آلمان، ۴۰۵، چاپ استاد بهار، ۵۲۴، و چاپ عکسی استاد افشار، ۱۸۷b.

۴) همانجا و تاریخ اهل حق، سلطانی، ۹ ۵) همانجا ۶) همانجا

ذهبی با کرد یا کردی ارتباطی دارد؟[۷] در آن صورت باید شمس را، به صورت شمس الدین، لقب همین عثمان کردی/کوهی فارسی بدانیم و فارسی/پارسی را مرتبط با قوم پارسیانِ مزدکی-خرّمیِ مذکور در زبدة التواریخِ کاشانی و اباحتیان و فارسیانِ مدعیِ پیروی از حلّاج باید دانست.[۸]

محمّد بلخی

هم صاحب فُسطاط العداله[۹] و هم ناظمِ قلندرنامه[۱۰] ازین شیخ محمّد بلخی، به عنوان یکی از سرانِ قلندریّه یاد کرده‌اند. صاحب فُسطاط او را یکی از چهار یار جمال الدین ساوجی معرّفی می‌کند که بعدها هر کدام به «طرفی رفتند و این وضع بنهادند و خلق را دعوت می‌کردند تا قومی بسیار گشتند و به هر طرفی از اطراف عالم پراکنده گشتند[۱۱].» امّا ناظمِ قلندرنامه، دربارهٔ این محمّد بلخی اطلاعات بیشتری می‌دهد که وی در بلخِ بامیان، صاحبِ مال و مکنت بسیاری بوده است و چون بوی فقر به مشام او رسیده، تمام آن اموال را رها کرده است و سیاحت پیشه گرفته است چون آوازهٔ شیخ عثمان رومی را شنیده به دمشق نزدِ وی آمده است و عثمان هم متوجه می‌شود که این همان کسی است که سید (جمال ساوجی) روزگاری قبل از این دربارهٔ آمدنش پیش‌بینی کرده بود. شیخ عثمان، این محمّد بلخی را نزدِ سیّد می‌فرستد و وقتی شیخ محمّد بلخی نزدِ او می‌رود، سید را می‌بیند که:

تراشیده ز صورت ریش و ابرو نَبُد یک تارِ موشان در سر و رو

و چون شیخ محمّد بلخی سیّد را با آن احوال می‌بیند روانش غرقهٔ نور می‌شود و تکبیر می‌گوید. سید درین هنگام دست بر بدن او می‌مالد، در حال، تمام موهای بدنِ شیخ محمّد بلخی می‌ریزد و او هم مانندِ آن دو می‌شود و به آنها می‌پیوندد[۱۲]

ذَهَبی در احوال جمال ساوجی تصریح دارد که بعد از جمال ساوجی یک چند جلال درگزینی در مشیخهٔ قلندریّه نشست و بعد ازو نوبت به شیخ محمّد بلخی رسید. ذهبی تصریح دارد که این شیخ محمّد بلخی از مشاهیر قلندریّه است و هم اوست که «جولق»

---

۷) تاریخ الاسلام، ذهبی، ۹۴۸/۱۳ و مسالک الأبصار، ابن‌فضل‌الله، السفر الثامن، صص ۲۲۱-۲۲۲.
۸) زبدة التواریخ، کاشانی، ۱۸۶-۱۹۰ و کشف المحجوب، ۱۶۴.
۹) فسطاطُ العدالة، 556.
۱۰) قلندرنامه، ۶۵.
۱۱) فسطاط العداله، همانجا.
۱۲) قلندرنامه، ۶۵.

سنگین را از برای ایشان رسم کرد و زاویهٔ ایشان رابنیاد نهاد و یارانش روی در افزونی نهادند. به گفتهٔ ذهبی، الملک الظاهر (۵۶۳-۶۱۳) را به این شیخ محمّد بلخی اعتقادی بود و بعد از آن که به سلطنت رسید کس در طلب این شیخ محمّد بلخی فرستاد امّا او نزد وی نرفت. پس سلطان از برای ایشان آن قبه را از مال مسجد جامع بنا کرد و هرگاه نزد ایشان می‌آمد هزار درهم و دو شقّه (قواره؟) گستردنی می‌داد و سی جوال (غراره) گندم در سال و ده درهم در روز برای ایشان، راتِبه کرده بود. و بعضی ازین درویشان قلندری وقتی به دربار سلطان می‌رفتند با او به مزاح می‌پرداختند.[۱۳]

پروفسور فریتز مایر[۱۴]، در مقاله‌ای که در باب مکاتبات شیخ محمّد بلخی و مجدالدین بغدادی پرداخته[۱۵] در باب هویّت آن کس که طرفِ مکاتبهٔ بغدادی است اظهار بی اطلاعی کرده و می‌گوید «ما دربارهٔ این شخص هیچ چیزی نمی‌دانیم.»[۱۶] تصور بنده بر این است که این شیخ محمّد بلخی که آن نامه را به مجدالدین بغدادی نوشته و مشاهدات خود را در عالم ارواح بدان گونه وصف کرده و از مجدالدین بغدادی خواسته است تا به تفسیر آن رموز و آن احوال بپردازد همین شیخ محمّد است که بعدها به دمشق آمده و با جمال ساوجی آمیزش یافته و بعدها سرکردهٔ قلندریّه شده است. به لحاظِ زمانی این واقعه کاملاً قابل توجیه است زیرا نوع خطابِ شیخ محمّد بلخی به مجدالدین بغدادی (۶۱۶-۵۵۶) پرسش مریدی است از مُرادی و این مکاتبه که سال‌ها قبل از شهادت مجدالدین بغدادی بوده است، سن و سال شیخ محمّد بلخی را به گونه‌ای تصویر می‌کند که سالها و سالها بعد از شهادت مجدالدین در قید حیات باشد. بسیار طبیعی است که چنان مریدی پس از شهادت مجدالدین و حملهٔ تاتار از بلخ که تیررسِ نخستین حمله‌های ایشان بوده است، مهاجرت کند و مثل بسیاری دیگر از اهل تصوّف و مردان علم به بلاد شام پناه آورد. در اینجا یادآوری این نکته ضرورت دارد که لحنِ محمدِ بلخی در خطاب به مجدالدین بغدادی، مریدانه است و از خود در برابر مجدالدین به‌عنوانِ «کمترینِ مستفیدان و مخلص‌ترین خدمتکارانِ آن حضرت» یاد می‌کند و از

---

۱۳) تاریخ الاسلام، ۹۴۹/۱۳، و مسالک الأبصار، ۲۲۱/۸-۲۲۲.

14) Fritz Meier

15) "An Exchange of Letters Between Sharaf Al-Dīn-i Balkhī and Majd Al-Dīn Baghdādī", in *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, translated by John O'Kane, pp. 245-281.

16) Ibid

مجدالدین به‌عنوانِ «امام الهُدیٰ، حجةالحق، مرشدالحق، مجدالملّة والدین عمادالاسلام والمسلمین مقتدی‌الشریعة والطریقة»[۱۷] نام می‌بَرَد. البته عناوینی هم که مجدالدین برای این محمّد بلخی در نظر گرفته کم‌اعتبار نیست «برادرِ دینی و دوست عزیز و سالک صادق و روندهٔ محقّق و طالبِ مُجِدّ افتخارالمحققین حجةالله علی المسترشدین»[۱۸] است ولی در تحلیل نهایی، تمایز پایگاهشان آشکار است و نیازی به‌توضیح ندارد.

نوع پرسشهایی که این محمّد بلخی از مجدِ بغدادی کرده است یکی دربارهٔ این است که اگر کسی «لااِلٰهَ اِلاّ الله» را به‌درستی بگوید، دیگر توانایی لااِلٰه اِلاّ الله گفتن ندارد، یعنی در ژرفای این کلام نفیِ بشریّت است و دیگر جایی برای گفتن باقی نمی‌ماند. در کنار این پرسش چند پرسش هم دربارهٔ رؤیاهای خویش کرده و دربارهٔ معنی رمزی آن خواب‌ها جویا شده است.[۱۹]

اگر این نظر بنده پذیرفته شود، عملاً با یک اثر از آثار شیخ محمّد بلخیِ قلندر ـ البته قبل از ورودش به سلک قلندریّه ـ آشنا می‌شویم.

ابوبکر صفاهانی

یکی دیگر از رجال قلندریّه که به روایت خطیب فارسی، مقام والایی در جمعِ ایشان داشته است ابوبکر صفاهانی است. ظاهراً در هیچ سند دیگری از اسنادِ قلندریّه نام او دیده نشده است. خطیب فارسی دربارهٔ او می‌گوید وی پیشوای عارفان بود و صاحب خانقاه و همه را رها کرد و نزد سید جمال ساوجی آمد. سید وقتی او را دید گفت از آن هنگام که تو در ملکِ اصفهان به عشق ما پویان و جویا شدی دل ما با تو بوده است و از احوالِ او خبرهایی داد که شیخ ابوبکر صفاهانی را زیر و رو کرد. شیخ از سید پرسشهایی کرد و او جواب داد از جمله پرسش این که چرا صورتِ خویش را بدین گونه کرده‌ای؟ سید گفت من در گوری سرکردم و در آنجا روضه‌ای دیدم. پیامبرص و علیع و حسنینع و فاطمهع و زینبع و سکینهع و جبرئیل و جمله ملائک به همه سلام دادم. آنگاه حضرتِ رسول مرا خواند و گفت: ای جمال الدین مقصود تو چیست؟ گفتم: «مرا مورد نظر قرار ده. من چیزی در بارهٔ قلندر شنیده‌ام، درین باره چیزی با من بگوی.» «رسولص دست بر

17) Ibid, p. 286. 18) Ibid, p. 273. 19) Ibid, p. 274-277.

فرق و بر روی من مالید و یک موی بر اندام من باقی نماند.» وقتی ابوبکر صفاهانی این سخنان را از سید شنید، در دم مجرد شد و ملازم او گردید. سید دستی بر او مالید و در حال موی از سر او فروریخت. و شیخ ابوبکر ریش و ابرو را از سر ارادت تراشید و عور و برهنه شد و از برگ گیاهان عورت خویش را پوشانید. ابوبکر صفاهانی چهارمین یار از جمعِ یاران قلندری بود. اول جلال درگزینی، دوم محمّد بلخی، سوم[۲۰] و چهارم شیخ ابوبکر صفاهانی. ظاهراً خطیب فارسی در شمارش و ترتیب ایشان اشتباهی کرده است اینان سه تن‌اند که درکنارِ جمال ساوجی چهار یار خواهند بود.

شیخ عثمان رومی

هر که بخواهد، در تاریخ قلندریّه به جستجوی اساسی بپردازد، پیوسته با پرسش‌های بی پاسخ روبرو خواهد شد. در بعضی از متون مرتبط با قلندریّه، سخن از شیخ جلیل القدری به نام شیخ عثمان رومی که مراد و مرشدِ جمال الدین ساوجی است، می‌رود ولی هر چه بیشتر در بابِ هوّیتِ تاریخی او جستجو کنیم کمتر چیزی می‌یابیم. در افسانه‌های قلندریّه او را معاصر با یزید معرفی می‌کنند و در عین حال معاصرِ سید جمال ساوجی، ولی در کمتر جایی اطلاع دقیق دربارهٔ هویّت او وجود دارد. حتی دشمنانِ قلندریّه، از قبیل مؤلف فُسطاطُ العداله، این شیخ عثمانِ رومی را به فضایل بسیار و مقام روحانی بسیار عالی می‌ستایند. «و این شیخ عثمان مردی بود بزرگ و صحبت یافته و بزرگان را خدمت کرده و بر سر آمده و بر طریقِ مشایخ سلف. و مریدان او همه مشغول به عبادت و خلوت و مجاهده و مداومتِ ذکر، آن چنان که طریقِ سلف بوده است و سنّتِ مشایخِ طریقت است.»[۲۱] در سرگذشتِ او نوشته‌اند که وقتی جمال الدین ساوجی رسم و راهِ جوالقیان و قلندریان آشکار کرد و در گورستان بلال حبشیِ دمشق سکونت گزید، خبر به شیخ عثمان رومی بُردند. «شیخ فرمود که آن مُباحی بنیاد اباحت می‌نهد. کس فرستاد به طلب جمال. اجابت نکرد و چند کرّت فرستاد. هیچ التفات ننموده و بعد از آن شیخ فرمود بر ما واجب گشت که برویم اورا از آن ضلالت که باشد بازآریم.» بعد رفت و او را نصیحت کرد و هیچ کارگر نیفتاد. ناچار «شیخ کفش از پای بیرون کرد و مقدار صد ضربِ

۲۰) در اصل، جای سومین شخص خالی است. ۲۱) فسطاط العداله، 557.

نیکو بر قفای آن گمراه زد و گفت: ای ملعون! بنیادِ فتنه و شر در میان اهل طریق نهادی... و آیین مزدک و قرمطیان آغاز کردی...» ذَهَبی نیز از حملهٔ یاران شیخ عثمان به جمال ساوجی خبر می‌دهد که او را دشنام دادند و نکوهش کردند و او هیچ نگفت و خاموشی گزید.[۲۲]

خطیب فارسی، ناظم قلندرنامه، دربارهٔ این شیخ عثمان رومی به شیوه‌ای افسانه‌ای سخن می‌گوید که در عصر بایزید، یعنی پایان قرن سوم، فقیر عارفی قلندر سیرت از روم به خراسان نزدِ بایزید رفت و بایزید او را به خلوت نشانید و تربیت روحانی او را عهده‌دار شد و بعد از مدتی به او گفت چهل منزل در فقر وجود دارد که تو آن را پیموده‌ای فقط یک منزل باقی است، حوالت گاهِ تو مُلکِ عراق است باید نزد یکی از دوستان ما در آنجا بروی و شیخ عثمان فرمان بایزید را اطاعت می‌کند و او را پس از جستجوی بسیار در عراق می‌یابد، یعنی همان جمال الدین ساوجی را و بعد از پرسشهای بسیار ازو و شنیدن پاسخِ آنها، این دو با یکدیگر به سیاحت می‌پردازند تا می‌رسند به دمشق[۲۳]

در روایتِ صاحبِ فُسطاط، شیخ عثمان رومی نسبت به جمال ساوجی مقام ارشاد و شیخوخیّت دارد، ولی درین روایت بر عکس. معلوم نیست هستهٔ تاریخی این شیخ عثمان رومی چه کسی بوده است که در افسانه‌های متناقض بدین گونه درآمده است. سرانجام وقتی جمال ساوجی آن راه و رسم قلندری را پیشه می‌کند عثمان رومی نزد او می‌رود و ازو دربارهٔ این تغییر ناگهانی می‌پرسد و او در پایان می‌گوید: مرا به حالِ خود رها کن:

به حقِ ذات بی چونِ الاهی که از من گفت‌وگو دیگر نخواهی

ولی فردا مردی خواهد رسید، او را نزدِ من فرست. منظورش همان شیخ محمّد بلخی است که داستان او را جداگانه بررسی کرده‌ایم.

ذهبی در تاریخ الاسلام، چند جا از الشیخ القدوة عثمان بن علی الرومی، صاحب الزاویة بسفح قاسیون یاد می‌کند[۲۴] ولی عجیب است که شرح حال خود او را، ظاهراً نه در تاریخ الاسلام و نه در سیراعلام النُبَلا، در هیچ کدام، ثبت نکرده است ولی شرح

۲۲) تاریخ الاسلام، ذهبی، ۹۴۹/۱۳.
۲۳) قلندرنامه ،ابیات ۵۴۵-۱۳۰.
۲۴) تاریخ الاسلام، ۵۳۰/۱۵.

احوالِ پسرش محمّد بن عثمان بن علی را، در شمار گذشتگانِ سال ۶۸۴ آورده است و می‌گوید در دههٔ هشتادم عمر بود. در شرح حال پسران این محمّد هم اشاره‌ای به مقام جدّشان عثمانِ رومی دارد، در تمام موارد با عنوان: ابن القُدوة الزاهد صاحب الزاویة بسفحِ قاسیون[۲۵] و در شرح حال فرزندِ این محمّد که او هم به نامِ جدش عثمان نام داشته و در شمار درگذشتگان سال هفتصد است از او به عنوان «شیخُ زاویة جدّه و ابیه، التی بالجبل» یاد می‌کند[۲۶]. تمام این اشارات منطبق است با همین شیخ عثمان رومی موردِ بحث ما و از روی قرائن می‌توان حدس زد کسی که فرزندش در دههٔ هشتادم عمر در سال ششصد و هشتاد و یک درگذشته باشد خود باید از موالیدِ اواخرِ قرن ششم باشد و در اواسط قرن هفتم مقام ارشاد و شیخوخیت یافته باشد و اینها با تمام قراین دیگر، در موردِ شیخ عثمان رومی، قابل انطباق است. و ظاهراً هموست که در شهنامهٔ سلجوق، سرودهٔ انسی گنابدی، به عنوان «شیخ عثمان روم» در کنار جمعی از عرفا از قبیل شجاع‌الدین و شیخ عنبر و طاوس آتا ازیشان یادمی‌شود.[۲۷]

اگر این شیخ عثمانِ رومی تعلّقی به قلندریّه می‌داشت، بی گمان در زندگی‌نامهٔ فرزندانش و احفادش و در اشاره به زاویه‌اش یادآور می‌شدند. قرائن نیز نشان می‌دهد که وی با قلندران روابطِ خوبی نداشته است. امّا چه‌گونه او را درین افسانه وارد کرده‌اند و او

---

۲۵) تاریخ الاسلام، همانجا. ۲۶) همانجا، ۹۵۶/۱۵.

۲۷) اشاره‌ای که به این عثمانِ رومی در کتاب شهنامهٔ سلجوق، سرودهٔ لقمان انسی مولوی، شده است، بدین گونه است که ناظم می‌گوید: «در سال هفت‌صدو هشتادو پنج این منظومه را در حلب تمام کرده است و به نام علاءالدین کیقباد سلجوقی که او را قطب العارفین می‌خواند و مجلس او را پُر از اهل عرفان می‌داند و از وزیر او نام می‌برد که «قره طای کبیر» است و «خورشید بلخ» جلال الدین مصاحب او بوده است مؤلف در شمار معاصرانِ خود از شیخ عثمان روم نیز یادمی کند، شهنامهٔ سلجوق / انسی:

Unsi nin selçuk şehnamesi ükçü basimevi - Konya 1942 M. Mas'ud Koman.

آن‌چه درین زمینه جای بحث دارد این است که اگر مؤلف، معاصر کسی است که او معاصر جلال الدین مولوی (۶۰۴-۶۷۲) است چه‌گونه کتاب خود را در هفتصد و هشتاد و پنج به پایان برده است، حتی اگر منظور او علاءالدین کیقباد سوم از فرمان‌روایان سلجوقی روم فرض شود، آخرین سال‌های فرمان‌روائی او، حدود ۷۰۰-۷۰۷ قمری است. از آن‌جا که تنها نسخهٔ موجود ازین کتاب، که بر اساس همان نسخه نشر یافته، نسخهٔ بسیار آشفته و پُر غلطی است، می‌توان حدس زد که در اصل ششصد و هشتاد و پنج بوده است و کاتب آن را غلط خوانده است:

در آن سال که هفتصد و هشتاد و پنج — تمام شد در حلب با بضعم که رنج
به نام آن شه که قطب العارفین — نام بلندش کیقباد علاءالدین

نیز مراجعه شود به بحثِ تفصیلیِ ما دربارهٔ این منظومه در موسیقی شعر، ۲۸-۵۱۹.

را از قرن هفتم به عصر بایزید بسطامی، یعنی نیمهٔ دوم قرن سوم، بُرده‌اند باید آن را از تخیّلِ همان افسانه‌سازان جویا شد. البته یک نکته را نباید هرگز از یاد برد که در سلسلهٔ جانشینان بایزید بسطامی، بایزیدهای بسطامیِ متعددی، ظاهراً، وجود داشته‌اند[۲۸] که نام و نشانی بعضی از آنها را در مقامات بایزید می‌توان یافت. شاید آن شیخ بایزیدی که عثمان رومی را به دیدارِ جمال ساوجی وصیّت کرده است، یکی از همین بایزیدهای احتمالی باشد.

گروبد

صاحب فسطاط العدالة گروبد را «اَمْرَدی هول» و «اَمْرَدی شیرازی» معرفی می‌کند که «جولقیان او را معتبر دارند و چون نام او را برند سر بر زمین نهند».[۲۹] همین مؤلف می‌گوید، یکی دو روز بعد از آن که جمال‌الدین ساوجی راه و رسم جوالقی پیشه کرد، گروبد به او پیوست و صحبتِ او اختیار کرد. سر بتراشید و ریش نداشت، به موافقتِ جمال ابروی خود بتراشید و آنجایگاه (یعنی گورستان بلال حبشی در دمشق) با یکدیگر می‌بودند و لقمه‌ای چند به دست می‌آوردند و سبزک می‌خوردند و با یکدیگر، چنانکه ایشان را دل می‌خواست، می‌بودند.» جز این مؤلف، در هیچ سند دیگری از اسنادِ قلندریّه نام این گروبد را ندیده‌ام ولی تردیدی نمی‌توان کرد که چنین کسی در میانِ ایشان بوده است.

نام گروبد، به‌احتمالِ قوی صورتِ جدیدتر کروگ‌بذ Karrōgbadh پهلوی است و این نام به‌گفتهٔ کریستن سن، بر رئیس کارگرانِ سلطنتی و غیره اطلاق می‌شده است. منصبِ کروگ بذی در عهدِ خسرو پرویز، بیشتر، به‌عیسویان واگذار می‌شده است.[۳۰]

---

۲۸) از کتاب النور، سهلگی، ۱۸۷، و ترجمهٔ آن به عنوانِ دفتر روشنایی، بند ۵۴۳، دانسته می‌شود که بایزید ازدواج نکرده بوده است ولی در قرون بعد کسانی که می‌خواسته‌اند از اوقاف و رَقباتِ مزار او خود را بهره‌مند سازند، نَسَبِ خود را به بایزید می‌رسانده‌اند و در میان ایشان کسانی با کنیهٔ بایزید و نام طیفور وجود داشته است مراجعه شود به دستور الجمهور فی مناقب العارفین ابویزید طیفور، نسخهٔ مورّخ ۷۷۱ تاشکند، شمارهٔ ۱۷۰۶، فصل جانشینان.

۲۹) فُسطاطُ العدالة، 557.

۳۰) ایران در زمان ساسانیان، ۵۱۴. در کتابِ شاهنشاهیِ ساسانی، نوشتهٔ دکتر تورج دریایی، ترجمهٔ دکتر مرتضی ثاقب‌فر، ققنوس، تهران ۱۳۸۳، ۱۱۲، درین باره چنین آمده است که در عصر ساسانی «هر صنفی (kirrōg) رئیس خود را داشت که به آن به زبان پهلوی kirrogbed (به سُریانی qārūbed) می‌گفتند.» در پرسشی که از مؤلف ←

همین که وی عنوان رئیس کارگران داشته و متّهم به‌مزدکی بودن هم بوده است، بسیاری نکته‌ها را به‌ذهن می‌آورد که باید خیلی با احتیاط دربارهٔ آن نکات وارد تحقیق شد.

آنچه دربارهٔ گروبد، قابل یادآوری است این است که وی نخستین کسی بوده است که عنوان جولقی یافته و داستان آن را صاحب فسطاط بدین گونه نقل می‌کند که «روزی گروبد، در دمشق، در محلّه‌ای رفت به کُدیَه. دختری طفل ایستاده بود. نظرش برگروبد افتاد. بانگ زد که «یا امّاه! جاءَ الجولَق» به سببِ آن دخترِ طفل، اسم جولقی برین قوم افتاد.[۳۱]

جلال‌الدین بن حسام الهروی

اگر بپذیریم که شهابِ قلندر[۳۲] همان کسی است که ابن بطوطه ازو یادکرده است[۳۳] و سال مرگ او در حدود ۷۲۶ بوده است، طرفِ خطاب او و پاسخ دهندهٔ نامهٔ او ــ که دومین نامهٔ قلندری[۳۴] را نوشته است ــ جلال الدین بن حُسام الهروی هم یکی از قلندریان عصر بوده است که باید به جستجوی هویّتِ تاریخی وی پرداخت.

ابوبکر نکیساری

در قلندرنامهٔ خطیب فارسی هیچ اطلاعی دربارهٔ این شیخ ابوبکر نکیساری نیامده است و اگر در اصلِ آن چیزی درین باب وجود داشته[۳۵] در نسخهٔ موجود که نسخه‌ای است ناقص، هیچ اشاره‌ای نمی‌توان یافت. امّا در مناقب العارفین افلاکی و در فسطاط العدالله، اطلاعات قابل ملاحظه‌ای وجود دارد. مؤلف فسطاط که اطلاعات او قدیمتر

← داشتم، یادداشتی از کتابی به نام

The Royal Hunter, Art of the Sassanian Empire, by P.O. Harper, the Asia Society, New York 1978, p. 16.

برایم فرستادند که در آن سخن از یک تن karagbed در خوزستانِ عصرِ شاپور دوم یاد شده است که اصلاً اهل سوریه بوده، نخست رئیس کارگران دربار بوده و سپس بر کارگران سراسر ایران نظارت داشته است.

۳۱) فُسطاطُ العدالة، 559. ۳۲) دیوان عبید زاکانی، ۳۵۷.

۳۳) سفرنامهٔ ابن بطوطه، ۱/۱۷۷-۱۷۹؛ و ← فصل ۳۴ کتاب حاضر. ۳۴) دیوان عبید، ۳۵۸.

۳۵) نسخهٔ موجود قلندرنامه، که نسخه‌ای است ظاهراً منحصر به فرد افتادگی‌های بسیاری دارد.

است، از وی به بدی یاد کرده و طبعاً به دلیل مخالفتی که با جنبش قلندریّه داشته است دربارهٔ او نیز مانندِ دیگر قلندریان سخن می‌گوید. او را یکی از چهار تنی می‌داند که بعد از جمال ساوجی رسم و آیینِ قلندری را در جهان پراکنده‌اند؛ در کنارِ شیخِ محمّد بلخی و شمس کُرد و محمّد کرد. در موردِ آن سه تن می‌گوید: «بعد از مدتی درگذشتند خَسَرالدنیا و الآخره»[۳۶] ولی در موردِ این شیخ ابوبکرِ نکیساری می‌گوید: «و ابوبکرِ نکیساری مانده بود در سال سنهٔ اثنی [و] ستمائه فرورفت.[۳۷] او در قونیه مقام ساخته بود و آن را «پای علم»[۳۸] نام کرده و از جملهٔ روم و باقیِ مواضع بایستی که همچون خراج هر سالی از نقد و جنس مبالغی، هر قومی، به وی بُردندی. و پیش ازین، طریقِ ایشان، در عهد جمال واضعِ این طریقِ نحس، چنان بود که چون این جماعت گرسنه شدندی، هر یکی به سرِ خود به کدیه رفتندی و دست پیش داشتندی. آنچه بستدندی همانجا در دهان نهادندی و باز به مقام خود رفتندی.»[۳۹] از توضیح صاحب فسطاط چنان دانسته می‌شود که این ابوبکر نکیساری بدعتی در آیین قلندریّه نهاده است و امرِ ذخیره کردن و گردآوری مال را در نظام آیین قلندری او نهاده است. در دنبالهٔ بحث می‌گوید: «این نیز بدین نحسی از وضعِ خود بگردانیدند و تنعّم آغاز کرده‌اند جُفت زمین و مطبخ و سفره و استر و بعضی را... و بالش و آلتِ مسین و غیره پیش ایشان یافت می‌شود و بلکه بعضی ازیشان نقد نیز دارند و در اکل، تکلّف و تنعّمِ ایشان بیشتر از باقی مردم است و پیوسته در عیش‌اند».[۴۰]

در مناقب العارفین افلاکی، تصویر دیگری ازین شیخ ابوبکر نکیساری داریم که جای دیگر دربارهٔ آن بحث کرده‌ایم، اجمال آن این است که وی در قونیه زندگی می‌کرده ومعاصرمولانابوده است وچندسالی احتمالاً بعدازمولانازندگی کرده است.

شمس الدین افلاکی ازو به عنوان «عارفِ صمدانی شیخ ابوبکر نکیساری» یاد می‌کند و می‌گوید: «روز وفاتِ مولانا، هفت سر گاو پیش پیشِ جنازه می‌کشیدند. یکی را اصحاب به‌لنگر قلندران به‌خدمتِ عارفِ صمدانی شیخ ابوبکر جولقیِ نکیساری

---

۳۶) قرآن کریم، ۲۲: ۱۱.

۳۷) رقم عشراتِ این تاریخ ثبت نشده است.

۳۸) «پای علَم» اصطلاح ویژهٔ قلندران بوده و نزدیک است به «پای توغ/ توق» مراجعه شود به فرهنگ زبان قلندریّه در پایان کتاب حاضر.

۳۹) فُسطاط العدالة، 559.

۴۰) همانجا.

فرستادند تا قربان کنند» و او دستور می‌دهد که در حال قربان کنند و به ارباب حاجات و مساکین پخش کنند. ازین حکایت، که جای دیگر آن را نقل کرده‌ایم، ارادت و شیفتگیِ این ابوبکر نکیساری نسبت به مولانا به روشنی دانسته می‌شود و نیز بخشندگیِ او و اینکه چیزی را ذخیره نمی‌کرده است.[۴۱]

از نسبتِ نکیساری، در نامِ این شیخ ابوبکر پیداست که اهل آسیای صغیر بوده است.[۴۲]

شاه سنجان خوافی

نوعی ارتباط میانِ او و قلندریّه در بعضی کتب نقل شده است، بدین گونه که او را مرید قطب الدین حیدر زاوگی نوشته‌اند. با اینکه بر طبق اسناد موجود، سال وفات شاه سنجان مقدم بر سال وفات قطب الدین حیدر است ولی به کُلّی نمی‌توان این سخن را مردود دانست زیرا در مواردی از تاریخ تصوّف دیده شده است که مُراد جوان‌تر از مُرید بوده است. از مهمترین مصادیق آن، دست ارادتِ دادنِ شیخ ابوالحسن بُستی[۴۳] (۳۸۰-۴۶۰ حدوداً) به خواجه ابوعلی فارمدی[۴۴] (۴۰۵-۴۷۷) است و اگر آنچه بعضی مورّخین در باب طول عمر قطب الدین حیدر نوشته‌اند ــ که یک صد و ده سال زیسته است[۴۵] ــ درست باشد در آن صورت ارادتِ خواجهٔ سنجان به او چندان دور از حقیقت نخواهد بود.

در وقایع سال ۵۹۳ در مجمل فصیحی در باب شاه سنجان نوشته است: «وفات شیخ الاسلام قطب الانام رکن الدین محمود سلطان سنجان که گویند که جمعی از اقطاب او را خواجه سنجان و شیخ سنجان و شاهِ سنجان و سلطان سنجان خوانده‌اند و حالا (زمانِ تألیف مجمل فصیحی یعنی در حدود سال‌های نیمهٔ اولِ قرنِ نهم[۴۶]) نیز به همین اسامی می‌خوانند.[۴۷]

---

۴۱) مناقب العارفین، ۵۹۶/۲.
۴۲) در باب نسبت نکیساری ← فصل ۲۷ شمارهٔ ۱۲.
۴۳) دربارهٔ او مراجعه شود به تعلیقات مرموزات اسدی، ۲۱۶-۲۲۷.
۴۴) دربارهٔ او مراجعه شود به تعلیقات اسرار التوحید، ۶۶۸/۲-۶۶۹.
۴۵) اسناد عمر صد سالهٔ حیدر ← فصل ۳۱.
۴۶) بحث در باب سال تألیف مجمل فصیحی هنوز به نتیجهٔ قطعی نرسیده است. آخرین سال درین کتاب ۸۴۵ است.
۴۷) جغرافیای تاریخی ولایت زاوه، ۳۹۳.

و استاد مردان[۴۸] نیز معاصر او بوده، در سنجانِ زاوهٔ خواف [کان و فاته] فی هذه السنة او قریباً من هذه السنة. و سلطان سنجان را رباعی بسیار است. اینجا دو سه رباعی نوشته شده....

بنابراین نام او رکن الدین محمود سنجانی خوافی است و احتمالاً در حدود ۵۹۳ درگذشته است. در تذکرهٔ تحفةالکرام[۴۹] (تألیف شده به سال ۱۱۸۱) او را تربیت یافتهٔ خواجه مودود چشتی دانسته و معتقد است که لقب «شاه سنجان» را خواجه مودود چشتی به او داده است و در همین کتاب[۵۰] می‌گوید: رباعی «رندی دیدم نشسته بر خنگِ زمین...» را شاهِ سنجان دربارهٔ قطب الدین حیدر زاوگی گفته است. در خلاصة المقامات[۵۱] که یکی از کتب مقامات شیخ جام ژنده‌پیل (۴۴۱-۵۳۶) است داستانی آمده است که بر اساس آن داستان سلطانِ سنجان معاصر یکی از نوادگان شیخ جام به نام قطب الدین بوده است. خلاصهٔ داستان این است که در روزگاری که یکی از نوادگان شیخ جام به نام قطب الدین محمّد قائم مقام جدِّ خود احمد جام ژنده‌پیل بوده است و ساکن خانقاهِ معدآباد، سلطان سنجان را داعیهٔ آن پیدامی‌شود که به جام رود و در مردم جام به ارشاد تصرّف کند. شیخ قطب الدین ازین اندیشهٔ او آگاه می‌شود و به خالو احمد تیرجردی[۵۲] ــ که از مریدان شیخ بوده و مردی باکمال ــ نامه می‌نویسد و ازو می‌خواهد که مانعِ ورودِ سلطان سنجان به جام شود. او نیز با رفتاری ویژه، که از کراماتِ اوست، مانع می‌شود و سرانجام

---

۴۸) در مورد استاد مردان، که از عرفای قرن پنجم بوده است اطلاع بسیاری در دست نیست جامی در نفحات الانس، ۳۲۹، مطلبی دربارهٔ او نقل کرده است که نشان می‌دهد وی مرید خواجه محمّد بن ابی‌احمد چشتی (متوفی ۴۱۱) بوده و سالها در خانقاه او خدمت می‌کرده است. آنچه فصیح خوافی درین باره نقل کرده تکمیل مطلب نفحات الانس است و مغتنم و قابل یادآوری است که مزارِ استاد مردان در خواف، هنوز باقی است (جغرافیای تاریخی ولایت زاوه، ۳۱۱).

۴۹) تحفة الکرام، علیشیر قانع بلخی، چاپ ۱۳۰۴، ص ۱۹۷. ۵۰) تحفة الکرام، ۱۹۳.

۵۱) خلاصة المقامات، تألیف ابوالمکارم بن علاء الملک جامی (از احفادِ شیخ جام) تألیف شده به سال هشتصد و چهل و تقدیم به شاهرخ تیموری. نسخهٔ چاپی کاشی رام پریس لاهور و نسخهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ شورای ملی که اصل آن ملک مرحوم جعفر سلطانُ القُرّائی بوده است، به شمارهٔ ۷۸۵۱۹/۱۰۰۶۷ تحت عنوانِ «هذا کتاب گنجینهٔ حکمت». این نسخه ظاهراً قدیم‌ترین نسخهٔ موجود کتاب است و آغاز و انجام آن افتاده است و احتمالاً در همان قرن نهم کتابت شده است.

۵۲) نیز جرد، مؤلفِ کتاب این دیه را بدین‌گونه توصیف می‌کند «در پیِ کوهی که فاصله است میانِ ولایت جام و رُخ» تقریباً یقین دارم که همان است که امروز به نام «تِل گرد» باقی است مراجعه شود به فرهنگ جغرافیائی ایران، ۹ / در همین کلمه.

سلطان سنجان ازو می‌پرسد که تو با چنین کرامات و احوال کیستی؟ او می‌گوید: «من باجدارِ شیخ الاسلام احمدِ جامی» ام و سلطان سنجان با خود می‌گوید: «باجدار که چنین باشد مقامِ باج‌ستان که داند و چه‌گونه در توان یافت؟» و از آن داعیه برمی‌گردد و این بیت می‌گوید:

فردا که زنند کوس ناکامی نیز — مردان گویند و شاهِ سنجانی نیز[۵۳]

چندان که همه خلق ز دوزخ ترسند — دوزخ ترسد ز احمدِ جامی نیز[۵۴]

و می‌گوید: «از تصرّف رجوع کردیم، اجازت فرمای تا به ارادت و نیاز درآییم.» خالو اجازه می‌دهد و سلطان سنجان به جام می‌رود و به خانقاه وارد می‌شود و بعد از آن به هنگام رجوع «التماسِ وصله‌ای از «تبرّکاتِ» شیخ جام می‌کند و قطب الدین می‌گوید: «وصله‌ها و تبرّکات، عزیزان برده‌اند و جز یک پای اوق نمد[۵۵] از وصله‌های شیخ چیزی حاضر نیست.» و سلطان سنجان به همان راضی می‌شود و می‌گیرد و بر سر می نهد و می‌گوید: «الحمد للّه که پای‌افزارِ احمدِ جامی تاجِ سرِ ما شد.» مؤلف خلاصة‌المقامات، در دنبالِ این داستان می‌گوید: «اکنون آن طاقیهٔ نمدِ دراز که سنجانیان می‌پوشند از آن‌جاست.»[۵۶]

از این حکایت چند نکته دربارهٔ شاه سنجان و روزگار او و جایگاهِ او می‌توان استنباط کرد:

۱) وی معاصر نوادهٔ شیخ است و باید از مردمان نیمهٔ دوم قرن ششم‌باشد.

۲) وی طرفدارانی داشته است که آنان را به‌نام «سنجانیان» می‌شناخته‌اند.

۳) سنجانیان زیِّ مخصوص به خود داشته‌اند و از ویژگی زیِّ ایشان یکی هم «طاقیهٔ نمدِ دراز» ی بوده است که بر سر می‌نهاده‌اند.

در روضهٔ خُلد مجد خوافی که یک مؤلف محلّی است و آگاه از بعضی مسائل تاریخ ناحیهٔ خواف است چند حکایت دربارهٔ شاه سنجان نقل شده است که تا حدودی روابط

---

۵۳) در نسخهٔ چاپی: شاهِ بسطامی نیز که قافیه هم درست شود.

۵۴) اصل به همین صورت است.

۵۵) پای اوق نمد (نسخهٔ سلطان اُلقرائی، متعلق به کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، ورق ۶۵a) و در نسخهٔ چاپی، ۸۳: «پای پیچ نمد» ظاهراً اصل همان «پای اوق» است که در دوره‌های بعد «پای پیچ» جای آن را گرفته است. پای اوق را در مراجع دم دست خودم نیافتم.

۵۶) خلاصة المقامات، نسخهٔ مجلس شورای ملی، ۶۶-۶۴.

او را با بعضی از معاصرانش روشن می‌کند از جمله این حکایت که «از پیری شنیدم که در بخارا، شیخ جهان، سیف الدین باخرزی قدس الله روحه تذکره‌ای فرمود و در اثنای آن گفت که «خدایا هر بلا که تقدیر کرده‌ای به ولایت خواف رسان» گفت: انکاری در دل آوردم. شیخ گفت که «هر بلا که به خواف برسد به برکتِ شیخ حیدر زاوه‌ای و خواجهٔ سنجان و استادِ مردان دفع شود.»[۵۷]

در یک حکایت دیگر هم، به ارتباط حیدر زاوه و شاه سنجان، اشارت رفته است که «آورده‌اند که قطب الاولیاء والسالکین مجذوب الحضرة، شیخ حیدر زاوه‌ای ــ قدس الله روحَه ــ روزی از غار بیرون آمد. اژدهایی بر درِ غار دید بر وی سوار شد و ماری تازیانه کرد. خواجهٔ سنجان ــ رحمة‌الله علیه ــ به وی رسید. گفت: «این چیست؟» گفت: «دنیا را آلت و نفس را مرکب ساخته‌ام.» خواجه رحمت‌الله علیه بگریست و گفت: به عزّتِ جلال لایزال:

از اهـل اعـتبار شـنیدم کـه گـفته‌انـد نَفْس اژدها و مال چو مار است از اشتها
آن را رسد بـر اسب کـرامت سـوار شـد کـو تـازیانه مـار کـند، مـرکب اژدهـا[۵۸]

در یک حکایت دیگر از رابطهٔ او با امیر زین‌الدین قلعه خبر می‌دهد که ظاهراً بـاید هسته‌ای از واقعیّت هم در آن وجود داشته باشد اگر چه اطلاع روشنی در باب دو تن از شخصیت‌های این حکایت در دست نیست: «رقعه‌ای دیدم که سلطان العارفین خواجهٔ سنجان، قدس‌الله روحه به امیر زین الدین قلعه نبشته بود که «نورِ دیدهٔ مسلمانی امیر زین الدین غسّانی سلام بخواند، اگر گاوی باشد صوفیان را هزار دینار بفرستد و اگر خری باشد نه:

تخم باید همچو گـاوت کـاشتن نه چـو خـر بـارِ عـنا بـرداشـتن
هر که از وی منفعت کمتر بـود بی شک او کمتر زگاو و خر بود

امیر زین‌الدین از این حکایت متغیر شد. امام البلاغة رضی‌الدین زاوه‌ای حاضر بود گفت: «سخن بزرگان بی حکمت نباشد، یعنی بخیل چون خر است که بار از بهر دیگران برمی‌دارد و جوانمرد چون گاو که تخم کرم می‌کارد.» در حال هزار دینار فرستاد.

با این که هویّت این رضی الدین زاوه‌ای[۵۹] و امیر زین الدین قلعه (غسانی) روشـن

۵۷) روضهٔ خُلد، ۱۲۸. ۵۸) همانجا.
۵۹) در منابع مرتبط با خراسان و تاریخ خراسان چیزی در باب ایشان نیافتم.

نیست، این حکایت ارتباط تاریخی آنان را با شاه سنجان روشن می‌کند. امّا از خاندان خواجهٔ سنجان، در دوره‌های بعد افرادی را می‌شناسیم که اهلِ شعر و ادب بوده‌اند.[۶۰]

علی حریری

شیخ علی حریری (۶۴۵ - ۵۷۸): یکی از قلندر صفتان قرن هفتم که در ناحیهٔ شام آوازه‌ای بلند داشته و دشمنان بسیار از میان عامهٔ مردم و علمای دین و قدرت‌های سیاسی، علی حریری[۶۱] است که در متون فارسی نیز بیش و کم حضور او را می‌توان مشاهده کرد.[۶۲] رفتار غیرعادی و سیرت هتّاک و بی پروای او، در نظر بعضی از ارباب تحقیق نوعی شیوهٔ قلندری جلوه کرده است. شمس الدین تبریزی نیز، با همه سخت‌گیری‌ها و نگاهِ ناقدانه‌ای که به معاصران و قدمای اهل عرفان داشته است در حق او، بی اعتقادی نبوده است و در ضمنِ حکایتی، اگر چه بسیار رکیک و غیرقابل نقل، او را به نوعی ستوده است.[۶۳] و در حکایتی دیگر به توصیف او پرداخته است. همچنین در مناقب اوحدالدین کرمانی[۶۴] نیز حکایاتی از بیان بی پروا و شیوهٔ تند او در زمینهٔ بعضی مسائل ضدِّ اخلاقی دیده می‌شود.[۶۵]

زندگی‌نامه‌نویسان این شیخ علی حریری نیز مجموعه‌ای از حرکات تند و بی پروای او را نقل کرده‌اند با این‌همه در کنار این گونه حرکاتِ مستهجن نوعی کرامات و اشراف برضمایر نیز برای او قائل شده‌اند و سخنانی دلپذیر ازو روایت شده است از جمله این که گفته است: «شعر، دروازهٔ اسرار است».[۶۶]

ابن شاکر کتبی دربارهٔ او نوشته است: شیخ ابوالحسن علی حریری شیخ درویشان حریری است که اهل طیبت، سماع و شاهد بازی بوده و از قول سیف الدین بن مجد او را چنین توصیف می‌کند: وی بزرگترین فتنه و زیان به اسلام بود، زندقه آشکارا می‌کرد و اوامر و نواهیِ شرع را به ریشخند می‌گرفت در کار نماز بی مبالات بود و در ارتکاب

---

۶۰) ← تذکرهٔ ریاض الشعراء والهٔ داغستانی، چاپ ناجی نصرآبادی، نشرِ اساطیر، تهران ۱۳۸۴، ص۱۸۰۹.

۶۱) دربارهٔ علی حریری مراجعه شود به سِیَرُ أعلام النُّبَلاء، ذهبی، ۲۲۴/۲۳ به بعد و نیز تاریخ الإسلام از همو، ۵۲۰/۱۴-۵۲۸ و فواتُ الوفیات، ۶/۳-۱۲.

۶۲) از جمله مناقب اوحدالدین کرمانی و مناقب العارفین افلاکی.

۶۳) مناقب العارفین، افلاکی، ۶۴۱/۲.

۶۴) مناقب اوحدالدین کرمانی، ۲۶۳.

۶۵) تاریخ الاسلام ذهبی، ۵۲۴/۱۴.

۶۶) تاریخ الاسلام، ۵۲۵/۱۴.

محرّمات بی باک.[۶۷] ابن شاکر دربارهٔ شیوهٔ لباس پوشیدن او می‌گوید: جامه‌های بلند و کوتاه و مدوره[۶۸] و مفرج[۶۹] و سپید و سیاه می‌پوشید و تنها قلنسوه‌ای بر سر می‌نهاد. نیز جامهٔ زنان می‌پوشید و جامهٔ مطّرز[۷۰] و ملوّن[۷۱] و به گفتهٔ شمس الدین تبریزی خرقهٔ شاخ شاخ می‌پوشید که در هنگام رقص و سماع «تمام اعضایش پیدا بود».[۷۲]

از مجموعهٔ آنچه ابن شاکر[۷۳] و ذهبی[۷۴] دربارهٔ شیخ علی حریری و درویشان حریریّه، نقل کرده‌اند، ترکیبی از زندقه و اباحه در کنارِ مجموعه‌ای کرامت و بلندی درجهٔ روحی می‌توان استنباط کرد. آنچه مسلم است این است که این شیخ علی حریری بیشتر در تخریب عادات می‌کوشیده است به همین دلیل بیشتر جوانان دوستدار او بوده‌اند و از مرثیه‌ای که شاعر معروفِ قرن هفتم نجم‌الدین بن اسرائیل (۶۰۳-۶۷۷)[۷۵] دربارهٔ او سروده است، می‌توان دریافت که وی در گفتن حق بی پروا و دلیر بوده است و در بیان حقایق خوش سخن و آنچه داشته با تهیدستان در میان می‌نهاده است.[۷۶]

شیخ علی حریری در روز جمعه ۲۷ رمضان سال ۶۴۵ در حالی که روی به قبله نشسته بود لبخند زنان و در خوشترین احوالی بود، درگذشت و اصحاب او سنّت «مَحیا»[۷۷] را در ۲۷ رمضان هر سال ــ که از لیالی قدر است ــ برگزار می‌کنند. و آن شب را با نواختن دف و «شبابه»[۷۸] و رقصِ زیبارویان به صبح می‌رسانند.[۷۹]

---

۶۷) فواتُ الوفیات، ۷/۳.

۶۸) مُدَوَّره شاید با تعبیر «گریبان‌گرد» در فارسی مرتبط است. ← ۲۴۶/۶۵. ۶۹) مُفَرَّج: گشاد.

۷۰) مُطَرَّز: جامهٔ با عَلَم و نگار، جامهٔ منقّش و با طراز.

۷۱) مُلَوَّن: رنگارنگ، رنگین شده. ۷۲) مناقب العارفین، افلاکی، ۲ | ۶۴۱ و ۶۷۷

۷۳) فواتُ الوَفیات، ۹/۳-۶. ۷۴) تاریخ الإسلام، چاپ بشّار عواد، ۵۲۰/۱۴-۵۲۸.

۷۵) نجم‌الدین بن اسرائیل شاعر، دربارهٔ او که از مریدان ویژهٔ علی حریری بوده است و خرقه از دستِ شهاب الدین سهروردی، صاحب عوارف، داشته است بنگرید به الوافی بالوفیات، ۱۴۳/۳ و لسان المیزان، ۱۹۵/۵؛ فوات الوفیات، ۸۹/۳-۳۸۳ و تاریخ الاسلام، ذهبی، ۳۴۷/۱۵ ۷۶) فوات الوفیات، ۱۱/۳

77) F. Meier

۷۸) شبّابه، نوعی از نای، نایِ عراقی، مزمار. اصل و منشأ کلمه به درستی معلوم نیست. بیشتر در شادمانی‌ها ازین آلتِ موسیقی بهره می‌بُرده‌اند.

۷۹) مَحیا، نامِ عمومیِ هر شبی است که جماعتی آن را زنده بدارند و در آن بیدار بمانند. دوزی، در ذیل قوامیس عرب، به نقل اُستاد احسان عباس، نَزدِ شیعه، ۲۷ رجب را شبِ محیا دانسته است فواتُ الوَفیات، ۹/۳ (حاشیهٔ مصحح)، ولی ظاهراً دوزی آن را با ۱۹-۲۱ رمضان اشتباه گرفته یا در قدیم چنین سنتی در میان شیعه رواج داشته است. آن‌چه در فارسیِ معاصر شبِ اَحیا (به فتح همزه) گفته می‌شود ظاهراً تغییر شکل یافتهٔ مَحیاست و ←

با تمام این بی‌پروایی‌ها و حرکات ناهنجار که شمس تبریزی[۸۰] و دیگران از او نقل کرده‌اند، هیچ کس از مورّخان عصر او و بعد از او، امثال ابن‌شاکر[۸۱] و ذهبی[۸۲] و ابوشامه[۸۳] و نُوَیْری[۸۴] او را قلندر و قلندری نخوانده‌اند واین خود نشانهٔ آن است که در قرن هفتم قلندری بودن، شرایط و مقدمات خاص خود را داشته است و قلندریان در یک منظومهٔ خاص زندگی و رفتار، حرکت می‌کرده‌اند. چنان نبوده است که هر کس را که بی‌پروا و مخالفِ آداب شریعت و اهل تخریبِ عادات بوده باشد قلندر و قلندری بخوانند.

مهمترین دلیل این که شیخ علی حریری، از شمار قلندریان به حساب نمی‌آمده است این است که زرکشی (۷۴۵-۷۹۴) در رساله‌ای که دربارهٔ حشیش پرداخته و آراء بزرگان و فقها را دربارهٔ آن نقل کرده است چندین قول از شیخ علی حریری نقل کرده که مفهوم آن اقوال وجوبِ اجتناب از حشیش و بنگ است.[۸۵]

شیخ شهاب قلندر

یکی از مکاتیب قلندری که، از برکتِ هنرِ عبید زاکانی، بیشترین شهرت را در نوع خود به دست آورده است، نامه‌ای است که در دیوان عبید زاکانی[۸۶] با عنوان انشاءِ شهاب قلندر نوشته شده است. بیشترین احتمال همواره این بوده است که این نامه و پاسخ آن را که به نام جلال‌الدین بن حسام الهروی است، عبید خود پرداخته و قصدش نقیضه‌سازی parody مکاتبات قلندریّه بوده است[۸۷] ولی این احتمال چندان قوی نیست زیرا این شهاب قلندر هُویّتی کاملاً تاریخی داشته است و از مشاهیر عصر بوده است. ابن‌بطوطه ازین شیخ شهاب‌الدین قلندر یاد می‌کند و تاریخ وفات او را ۷۲۶/۷۲۵ ذکر می‌کند و می‌گوید «بیستم شهر ذی‌حجه [۷۲۶] در صحبت امیر قافلهٔ عراق پهلوان محمّدحویج، که از

← آن‌ها که می‌خواهند شکل ادبی به آن بدهند إحیا (به کسر همزه) تلفّظ می‌کنند. در باب پیشینه و جزئیات پیشتر مُحیا بنگرید به

Fritz Meier: *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, pp. 649-80.

۸۰) مناقب العارفین، ۶۴۱/۲

۸۱) فوات الوفیات، ۶/۳-۹

۸۲) تاریخ الاسلام، ۲۸/۱۴-۵۲۰.

۸۳) الذیلُ علی الروضَتَین، ۱۸۰.

۸۴) نهایة الأرب، ۳۲۸/۲۹.

۸۵) فصل ۵۲ کتاب حاضر.

۸۶) کلیات عبید زاکانی تصحیح پرویز اتابکی، زوار، تهران ۱۳۷۹، صص ۳۵۷-۳۵۸.

۸۷) ← فصل ۵۶ کتاب حاضر.

اهالیِ موصل بود و پس از مرگِ شیخ شهاب‌الدین قلندر امارتِ حاج را بر عهده داشت، از مکّه حرکت کردیم. در وصف این شیخ شهاب‌الدینِ قلندر می‌گوید «مردی سخی و گشاده‌دست بود و پیش سلطان حُرمت فراوان داشت و طبق مرسوم قلندران ریش و ابروان خود را می‌تراشید[۸۸] درست در همین حدود سالهای مرگ این شهاب‌الدین قلندر جُنگی کتابت شده است به سال ۷۲۹ و در آن نمونه‌هایی از شعر این شهاب‌الدین را نقل کرده است[۸۹] نیز شعری را در ستایش او به عنوان «سلطانِ قلندران عالم» اینک تمام آن شعر:

چون موکب عشق برنشستیم — از خیل خیال باز رستیم
با اهل کمال هم نشینم — در حضرت قدس هم قرینم
خورشید سپهر عزّ و تمکین[۹۰] — فرزانه شهاب ملت و دین
سلطان قلندران عالم — کور است قلندری مسلّم
تا دهر بوَد بقای او باد — اخلاصِ من و صفای او باد[۹۱]

از مطاویِ این جنگ می‌توان استنباط کرد که نام این شهاب‌الدین قلندر «شهاب بن علی بن کمال سمنانی»[۹۲] بوده است و او یکی از شاعران شیعیِ قرن هشتم و آغاز قرن نهم بوده است. درین جنگ مکتوب به سال ۷۲۹ نمونه‌ای از خطِّ این شهاب‌الدین قلندر آمده است و عین عبارت که به خطِّ اوست این است «حَرَّرَهُ اَضعفُ عِبادالله العلیِّ المتعالی، شهاب بن علی بن کمال السمنانی... تذکرة لصاحبه و هو الصاحب المعظّم عُمدة الأکابر شمس‌الدولة و الدین محمّد المقری لازالَ مُعَظَّماً و اُمورُ دولَتِهِ مُنظّماً.»[۹۳] آنچه از نمونه‌های شعرِ این شهاب قلندر درین جنگ آمده حدود پانصد بیت است. قصایدی در مدیح امام علی بن ابیطالب و در مباحثِ حکمی و ذمّ دنیا و نصیحت و نیز در ستایش بعضی معاصران او از قبیل مجدالدین شیرازی با عنوان «فی مدیح سلطان القضاة

---

۸۸) سفرنامهٔ ابن‌بطوطه، ترجمهٔ دکتر محمّدعلی موحّد، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۱، ۱/۱۷۹.

۸۹) معرفی این جنگ به وسیلهٔ استاد ایرج افشار در دو منبع ذیل آمده است: مجموعهٔ کمینه، انتشارات فرهنگ ایران‌زمین، تهران ۱۳۵۴، صص ۱۷۲-۱۸۷، با عنوان «منتخباتی از سه شاعر شیعی» و با همین عنوان در جشن‌نامهٔ هانری کُربن، زیر نظر سیدحسین نصر، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، تهران ۱۳۵۶ (۲۵۳۶)/۱۳۹۷ هق، صص ۱۵۱-۱۶۹.

۹۰) در اصل: خورشید سپهر و عز تمکین، هم در مجموعهٔ کمینه، ۱۷۳، و هم در جشن‌نامهٔ هانری کُربن، ۱۵۲.

۹۱) مجموعهٔ کمینه، ۱۷۳؛ جشن‌نامهٔ هانری کربن، ۱۵۲.

۹۲) مجموعهٔ کمینه، ۱۸۱؛ جشن‌نامهٔ هانری کربن، ۱۶۲.

۹۳) مجموعهٔ کمینه، همانجا، جشن‌نامهٔ هانری کربن، همانجا.

و العلماء فی عهده و اوانه مجدالملّة والدین الشیرازی علیه الرحمة»[۹۴] و در مدح «خواجه جلال‌الدین عزیزالله مشهور و معروف به شاه جهان که به هندوستان فرستاده است»[۹۵] و مدح «صاحب اعظم خواجه جلال‌الدین یونس.»[۹۶] نمونه‌ای از آنچه در مدیح امام علی بن ابیطالب دارد این دو بیت است:

شیرِ خدا و ابنِ عَمِ مصطفی علی‌ست　　زوج[۹۷] بتول و خسروِ آل عبا علی ست

بهرِ نجاتِ آخرت از فضلِ ایزدی　　وِردِ شهاب درگه و بیگاه یا علی‌ست[۹۸]

از مطاوی شعرهای این شهاب‌الدین قلندر می‌توان به بعضی نکاتِ زندگی قلندری تا حدّی آشنا شد. مثلاً آنجا که می‌گوید:

شهاب را که به فسق و فجور همتا نیست　　امیدِ عفو به فضل خدای بی‌همتاست[۹۹]

لعل شهباز قلندر

یکی از مریدان بهاءالدین زکریای مُلتانی[۱۰۰] لعل شهباز قلندر است که شیوهٔ بسیار تندی در طریق ملامت داشته و تا آنجا که بعضی از زندگینامه‌نویسان او تصریح کرده‌اند «چون جذب و مستی به غایت داشت پابند احکام شرع نبود و طریقهٔ ملامتیّه پیش نظر داشت و در نظرِ مردمان به شرب و اکل مسکرات و مکیّفات مصروف ماندی و آبِ گیاه خبر بسیار بنوشیدی و لباس سُرخ داشتی و خطاب شهباز از پیشگاه پیرِ روشن‌ضمیر (یعنی بهاءالدین زکریّا) به وی عطا شده بود. و در خلق، به سبب طریقِ ملامتیّه، وی به حضرت شهباز قلندر اشتهار یافت.[۱۰۱]

این لعل شهبازِ قلندر ملامتی در عصرِ خویش و در ادوارِ بعد یکی از اولیاء بزرگ هند تلقی شده است، نام اصلی‌اش «میر سید عثمان» است و نسبش به چند واسطه به امام

---

۹۴) مجموعهٔ کمینه، ۱۸۴؛ جشن‌نامهٔ هانری کربن، ۱۶۵.

۹۵) مجموعهٔ کمینه، ۱۸۵؛ جشن‌نامهٔ هانری کربن، ۱۶۶.

۹۶) مجموعهٔ کمینه، ۱۸۶؛ جشن‌نامهٔ هانری کربن، ۱۶۷.

۹۷) هم در مجموعهٔ کمینه و هم در جشن‌نامهٔ هانری کُربن «روح بتول» آمده است.

۹۸) مجموعهٔ کمینه، ۱۸۳؛ جشن‌نامهٔ هانری کربن، ۱۶۴.

۹۹) مجموعهٔ کمینه، ۱۸۳؛ جشن‌نامهٔ هانری کربن، ۱۶۴.

۱۰۰) دربارهٔ او مراجعه شود به حاشیهٔ شمارهٔ ۱۷ فصل ۲۸.

۱۰۱) خزینة الأصفیا، ۲/۷-۴۶.

صادق می‌رسد. او را از مریدان شیخ جمال مجرّد نیز نوشته‌اند. به لحاظ تاریخی در عصری قرار دارد که می‌تواند به یک واسطه، یا در جوانی، محضرِ «شیخ جمال مجرّد» را درک کرده باشد. سال وفات او را هفتصد و بیست و چهار نوشته‌اند. مگر اینکه مقصود از شیخ جمال مجرد، شیخ جمال ساوجی قلندر معروف نباشد.

صاحب خزینة الاصفیا می‌گوید لعل شهباز قلندر مریدِ شیخ جمال مجرّد بوده و او مریدِ سیّد ابراهیم مجرد[۱۰۲] و... که این سلسله ظاهراً ربطی به جوالیقی‌های پیرو شیخ جمال ساوجی ندارند.

با همه لاأبالی‌گری‌های این لعل شهباز، عقیده داشته‌اند که «به سبب ظهور خوارق و کرامت بسیار هزار در هزار، خلق معتقد و مرید وی» می‌شدند و بعد از مرگِ او نیز خاکْ‌جایِ او یکی از اماکن متبرکه‌ای بوده است که از آن خوارق عادات ظاهر می‌شود. بعضی از متأخرین هند نوشته‌اند که لال شهباز قلندری است که قلندران به هنگام بنگ نوشیدن ازو یاد می‌کنند[۱۰۳] و جلالای اردستانی مصرفِ حشیش را بدین گونه تعبیر می‌کند «صندوقِ سینه را صندوق اسرار لالِ شهباز کردن.»[۱۰۴]

این نام‌ها و شخصیّت‌ها که یاد کردیم کسانی هستند که در کتب رجال و نوشته‌های اهل تاریخ به عنوان قلندری شهرت یافته‌اند و به هیچ‌روی، مایهٔ حَصْرِ ایشان در همین چند عنوان نخواهدبود. حقیقت این است که قلندریّهٔ اصلی کسانی بوده‌اند که تاریخ ازیشان خبری نداده است زیرا، در کمالِ گمنامی و مستوری می‌زیسته‌اند. و هیچ‌کس از کُنهِ عقاید ایشان، خبر نداشته است. آن‌ها و پیرامونیانْ ایشان می‌دانسته‌اند که کیستند و چه می‌گویند و چه می‌خواهند.

چند پیرِ دیگر

از خلال نامه‌های اصلیِ قلندریّه، یا از خلال نقیضه‌هایی که برای مکاتیب ایشان فراهم آمده است، ما با نام‌هایی روبرو می‌شویم که شاید بتوانند نشانی از ایشان به شمارآید مانند فخرارادِ، بابوقیصر، کوده، بابا حسام گازُر، ابراهیم گرمسیری، نجمِ طوسی، یوسفِ عراقی، که در واژه‌نامهٔ زبان قلندری، نام ایشان را می‌توان ملاحظه کرد.

---

۱۰۲) همانجا. ۱۰۳) غیاث اللغات، ۴۳۴.

۱۰۴) نامه‌ها و نوشته‌ها، از جلالای اردستانی، ۳۴۲.

← فصل ۶۷.

دیوان بوعلی قلندر

نسخه‌ای از کتابی به نام شاه شرف الدین بوعلی قلندر پانی‌پتی[۱۰۵] موسوم به «کلامِ قلندری» در میان کتابهای من هست که در حیدرآباد دکن، چاپ سنگی شده است ولی سال چاپ آن معلوم نیست.[۱۰۶] این دیوان دو بخش دارد: بخش اول مثنویی با این مطلع:

بشنوید از نطقِ حیوانی کلام چون سخن فهمی‌ست حاصل و السلام

که ابیات آن بسیار سست است و احتمالاً در قرن دوازدهم و شاید هم سیزدهم نظم شده است زیرا در همان صفحهٔ اول می‌گوید:

آن حکیمانی کشان یونانی‌اند دین و دنیا را هم ایشان بانی‌اند
یافتی گر حکمتِ یونانیان مسلک ایمانیان را هم بدان
فن حکمت را چه داند هرکسی بیخبر از خویش باشد تاکسی[۱۰۷]

نحوِ غلط و قافیهٔ غلط در بیت اول و سوم نموداری از ضعفِ گوینده است و بیتِ دوم که تصرفی است اندک در بیتِ معروف شیخ بهائی (قرن یازدهم)

چند و چند از حکمت یونانیان حکمتِ ایمانیان را هم بدان[۱۰۸]

دلیل بر این می‌تواند باشد که گوینده در قرن دوازدهم و یا سیزدهم می‌زیسته است این مثنوی که مجموعه‌ای از حکایات عرفانی است در صفحهٔ ۷۷ کتاب تمام می‌شود و از صفحهٔ ۷۹ منظومهٔ دیگری با مطلع:

مرحبا ای بلبل باغ کهن از گُلِ رعنا بگو با ما سخن

آغاز می‌شود تا صفحهٔ ۹۵ که احتمالاً گوینده شخص دیگری است و قدری به هنجارتر می‌نماید و در صفحهٔ ۹۳ گوینده خود را شرف خطاب کرده و می‌گوید:

ای شرف تا چند می‌گردی دراز چند افتی در نشیب و در فراز
مولوی فرمود نشنیدی مگر سنگ گر می‌بود می‌کردی اثر

---

۱۰۵) از مردم پانی پَت، شهری در ایالتِ پنجاب هندوستان متوفی ۷۲۴ اصل و تبارِ او از مردم کرمان بوده‌اند که بدانجا مهاجرت کرده‌اند دربارهٔ او مراجعه‌شود به مخزن الغرایب، ۷۶۱/۲، مقالهٔ عارفِ نو شاهی در دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی ۵۴/۶-۵۵.

۱۰۶) کلام قلندری ۱۰۷) همانجا.

۱۰۸) کلیات اشعار شیخ بهائی، ۵.

ای کمان تیر از تراز و دورتر　　از چنین صیدی بود مهجورتر

که ظاهراً ناظر است به ابیات مثنوی

ای کمان و تیرها برساخته　　صید نزدیک و تو دور انداخته

هر که دور اندازتر او دورتر　　وز چنین گنج است او مهجورتر[۱۰۹]

نامیدن مولانا جلال الدین به عنوان مولوی، نشان‌دهندهٔ این است که گوینده بعد از قرن نهم یا دهم[۱۱۰] می‌زیسته است.

از صفحهٔ ۹۷ تا ۱۲۸ که آخرین صفحهٔ کتاب است مجموعه‌ای غزل به ترتیب حروف الفبا آمده است که تخلّص در آنها گاه «شرف» است و گاه «بوعلی» و گاه «قلندر بوعلی» و گاه «شرف» و «قلندر» را با هم می‌آورد. ساختارهای کهنه و خراسانی در بعضی از ابیاتِ این غزل‌ها نشان‌دهندهٔ آن است که گوینده در مشرق ایران و یا تحتِ تأثیر مشرق ایران است مثلاً در همان غزل آغاز دیوان:

اگر بینم شبی ناگه من آن سلطانِ خوبان را　　سری در پای وی آرم فدا سازم دل و جان را

می‌گوید:

روم در بتکده شینم به پیش بت کنم سجده　　اگر یابم خریداری فروشم دین و ایمان را

که فعل شِستن به جای نشستن یک کاربُردِ قدیمی است[۱۱۱] و بیشتر وابستگی زبانِ گوینده را به مشرق ایران بزرگ نشان می‌دهد.

تنها در تخلّص این دیوان نیست که قلندر را می‌توان دید، در بعضی از شعرها ستایش ارباب ملامت و قلندر نیز دیده می‌شود از جمله در غزلی طولانی:

برو راهِ قلندر را بپیما و نکوتر بین

به هر گامی ازو صد سر فکنده افسر و سربین

چه موسیٰ و چه عیسیٰ و چه پیرِ مُرسَلان احمد

چه ترسا و چه مغ آنجا همه گشته برابربین

---

۱۰۹) مثنوی، نیکلسون، ۴۶۰/۳

۱۱۰) به درستی معلوم نیست که مولانا جلال الدین از چه زمانی با عنوان «مولوی» شناخته شده و شهرت یافته است، به ویژه در خطاب‌های شعری.

۱۱۱) البتّه در سرزمین‌های شرقیِ زبان فارسی، این کاربُرد هنوز موجوداست در بخش‌هایی از افغانستان و تاجیکستان و اوزبکستان.

نه ملک آنجا نه درویشی نه پیوند است و نه خویشی
نه کیش است و [نه] بی‌کیشی به حرفی جمله مضمر بین
من آنجا مست جان داده ز پا و سر درافتاده
خدا ساقی به هر باده حریفم شور در سربین
نه من بی او، نه او بی من نه او کاندر بیان آید
من و او من شوم خود را هزاران جای برتربین
نه آنجا کفر نه ایمان نه آنجا حجّت و برهان
نه آنجا آیتِ قرآن، همه کج راست باوربین
اگر سرِّ هیولایی زمن پرسی معمایی
بگویم هر چه وادیدم قلندر بین قلندر بین
قلندر را فرو خواندم دگر مردی نکو بشنو
اگر پیر کراماتی چو زن بر خویش زیور، بین
اگر باور نمی‌داری شرف را اندرین معنی
سرِ شوریدهٔ او را به غوغایی فرا خوربین[۱۱۲]

که نوزده بیت است و تقریباً تمام ابیات توصیفی است از قلندر، در نگاهِ گویندهٔ دیوان. آخرین غزل دیوان، که بعد از آن فقط یک قطعهٔ چهار بیتی است، غزلی است که مطلعِ آن بسیار زیبا و معروف است:

گـر عشـق نبودی و غـم عشـق نبودی چندین سخنِ نغز که گفتی که شنودی[۱۱۳]

که مصراع اوّلِ آن، ظاهراً، از یکی از شعرای قرن چهارم یا نیمهٔ اولِ قرن پنجم است و ما جای دیگری در باب آن سخن گفته‌ایم.[۱۱۴]

احتمال این‌که بخش غزلیات «کلام قلندری» سرودهٔ بوعلی قلندر باشد بسیار دور نمی‌باشد امّا بخش‌های آغازی، یعنی مثنویات، جای تردید است بلکه به قطع از آن او نمی‌تواندباشد. آن‌چه مسلّم است این است که گوینده، در مرحله‌ای از تاریخ زبان می‌زیسته که کلمهٔ «قلندر» از معنی مکان خارج شده و بر افراد اطلاق می‌شده است.[۱۱۵]

---

۱۱۲) کلام قلندری، ۲۱-۱۲۰ ۱۱۳) همانجا، ۱۲۷

۱۱۴) قصهٔ یوسف (السبّینّ الجامع لِلطایفِ البساتین) ۳۶۴ و نیز مجموعهٔ آثار فارسی سهروردی، ۲۶۸ و مقالهٔ ما با عنوان «سفینه‌ای از شعرهای عرفانیِ قرن چهارم و پنجم» در جشن‌نامهٔ استاد ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۷۷، ص ۳۵۳.

۱۱۵) به فصل۲ کتاب حاضر مراجعه شود.

۳۵) لنگرها

بحث تاریخی دربارهٔ ارتباطِ کلمهٔ قلندر و لنگر ما را به یک مسأله در جغرافیای تاریخی نیز می‌کشاند و آن ارتباطِ آبادیها و روستاهایی است که نام قلندر / لنگر دارند.

در لغت‌نامه بر اساس فرهنگ‌های دیگر و بعضی لغات از این لنگرها که منسوب به بعضی مشایخ تصوّف است یاد شده:

۱) لنگر شیخ جام منسوب به‌احمد جام ژنده‌پیل

۲) لنگر شاه قاسم انوار منسوب به قاسم انوار

۳) لنگر غیاثیه (حبیب السیر)

۴) لنگر بابا خاکی

۵) لنگر شیخ زاده بایزید

۶) لنگر شاه نعمت‌الله ولی(دوشنبه)

۷) لنگر شیخ کمال خجندی در تبریز ساختهٔ سلطان حسین آلِ جلایر(دوشنبه)

۸) لنگر پیر غیب در اندوهجرد کرمان(مزارات کرمان ۱۳۰)

دهات و روستاهایی که نام لنگر دارند

۱) دهی از دهستان پشتکوه سورتیمی بخش چهاردانگه شهرستان ساری

۲) دهی از دهستان مرکزی بخش حومهٔ شهرستان بجنورد

۳) دهی از دهستان کاریز نو تربت‌جام(لنگر شاه قاسم انوار)

۴) دهی از دهستان سلمقان بخش مانه شهرستان بجنورد

۵) دهی از دهستان شاندیز بخش طرقبه شهرستان مشهد
۶) لنگرک، دهی از دهستان پایین ولایت بخش فریمانِ مشهد
۷) احتمال اینکه شهر لنکران در ناحیهٔ تالش فعلاً واقع در قلمرو شوروی (سابق) با همین مجموعه نام‌ها مرتبط باشد چندان بعید نیست مقایسه شود با قلندران در جیرفت.

قلندرها و قلندر آبادها

فرهنگ جغرافیائی ایران از چندین ده و روستا با نام «قلندر» و «قلندر آباد» خبر می‌دهد تحقیق در سابقهٔ تاریخی این نام‌ها و شاید هم بعضی آثار تاریخی احتمالی درین گونه روستاها تا حدودی می‌تواند به موضوع بحث ما یاری دهد. نام این روستاها به اجمال و فهرست‌وار بدین‌گونه است:

الف) قلندرها

۱) قلندر، به عنوان محلّی در راهِ هرسین به خرّم‌آباد میان جای چراغ علی و گردنهٔ گاوکش
۲) قلندر، دهی در بخش مرکزی اَهَر
۳) قلندر، دهی از دهستانِ گل تپّه فیض الله بیگی بخش مرکزی شهرستان سقز
۴) قلندر، دهی، از دهستانِ خاوه بخش دلفان شهرستان خرّم آباد
۵) قلندر، دهی از دهستانِ نهارجانات بخش حومهٔ شهرستان بیرجند

ب) قلندر آبادها

۱) دهی از دهستان ریکان بخش فهرج شهرستان بم
۲) دهی از دهستان باغان بخش شیروان شهرستان قوچان
۳) دهی از دهستان مرکزی بخش فریمان شهرستان مشهد
۴) دهی از دهستان دشخوار بخش رشخوار تربت حیدریّه (قلندر آبادِ دکتر علوی)

ج) دیگر ترکیباتِ قلندر در اماکن

۱) قلندران، دهی از دهستانِ هنرا بخش ساردوئیه شهرستان جیرفت
۲) قلندرایش، دهی از دهستانِ سدن رستاق بخش کُردکوی شهرستان گرگان
۳) قلندر بیک، دهی از دهستانِ مرکزی بخش حومهٔ شهرستان بجنورد

۴) قلندر لکی، دهی از دهستانِ ماهی‌دشت بخش مرکزی کرمانشاه
۵) قلندر محلّه، دهی از دهستانِ سدن رستاق بخش مرکزی شهرستان گرگان
۶) قلندری دهی از دهستانِ گدارچین بخش هندیجان شهرستان خرم‌شهر
۷) قلندری، دهی از بخش ساردوئیه جیرفت
۸) قلندریّه، دهی از بخش مرکزی شهرستان ساوه

د) تقریباً با احتیاط می‌توان گفت که شهرِ لنکران، در ناحیهٔ تالش‌نشینِ ساحلِ دریای خزر، که از شهرهای مهم ایران عصرِ قاجاری بوده و بعدها به تصرّف روسها درآمده است، از همین کلمهٔ لنگر و در همین معنی گرفته شده است و ظاهراً بعد از تشکیل سلسلهٔ صوفیانهٔ پیروان شیخ صفی‌الدین اردبیلی و افزونی درویشان وابسته به آن، از فرطِ تعدد لنگرها آنجا را لنگران گفته‌اند. تبدیلِ ک/گ در زبان فارسی، به‌ویژه در میانهٔ واژه‌ها، امری است بسیار طبیعی، مانندِ لشکر/لشگر و لوکر/لوگر و عسکر/عسگر. در جغرافیای زندگی شیخ صفی‌الدین و شیخ زاهدِ گیلانی سخن از لنکرکنان می‌رود. آیا با لنکران مرتبط است؟[۱]

۱) صفوة الصفا، ابن‌بزاز، چاپ طباطبائی مجد، ۲۴۵.

۳۶) شاعران قلندر

مقصود از این عنوان فقط و فقط پرداختن به شاعرانی است که شهرت یا تخلّص ایشان قلندر بوده است و ضرورةً تعلّق ایشان به راه و رسم قلندر را ثابت نمی‌کند.

۱) اگر بپذیریم که **باباطاهر عریان** آن دوبیتی معروف را سروده که «مو آن رندم که جایم / نامم بی قلندر» باید او را نخستین شاعر وابسته به جمعِ قلندران به شمار آوریم.[۱]

۲) دربارهٔ **بوعلی قلندر** بحثی جداگانه داشته‌ایم که در فصل پیشینِ کتاب حاضر قابل مراجعه است.

۳) دولتشاه سمرقندی، در زمرهٔ شعرای پیرامونِ سلطان محمدِ بایسنغر (۸۰۲-۸۳۸) از مولانا ولیِ قلندر یاد می‌کند که در روزگار تألیف تذکرهٔ دولتشاه، ۸۹۲، درگذشته بوده است، زیرا از او با دعای رحمة الله علیه یاد می‌کند و می‌گوید بعد از واقعهٔ آن خسروِ جمشیداقتدار (یعنی مرگِ بایسنغر در ۸۳۷) از ملکِ عراق مایلِ خراسان شد. دولتشاه یک غزل از ولی قلندر را نقل کرده است[۲].

۴) **فخرالدین عراقی**. در بحثی که پیرامون ارتباط او با قلندریهٔ هند کرده‌ایم (فصل ۴۶ کتاب حاضر)، نشان داده‌ایم که او همان قدر قلندر است که بعضی معاصران او و افسانه‌هایی که از ارتباط او با قلندریان سخن می‌گوید چندان صریح و استوار نیست.

۵) یکی از شاعران قرن هفتم، **بختیار قلندر** است که آذربایجانی و ظاهراً اهل تبریز

---

۱) قدیم‌ترین جایی که از باباطاهر یاد شده است کشف المحجوب هُجویری است که ازو به عنوان ابوطاهر المکشوف (عُریان) یاد می‌کند. ← کشف المحجوب، ژوکوفسکی، ۲۱۵؛ نیز مقدمهٔ اسرار التوحید، ۱/ پنجاه و نُه.

۲) تذکرة الشعراء، دولتشاه سمرقندی، کلالهٔ خاور، تهران ۳۵۱.

بوده و با مولانا همام‌الدین تبریزی نوعی مشاعره داشته است. در یک سفینهٔ قدیمی[۳] چنین آمده است: لمولانا همام‌الدین فی بختیار القلندر:

با دلق کبود و با کلاهِ پرکی — هر روز گیاه تر لا می‌ترکی[۴]
وانگه گویی که رهروی چالاکی — حقا که ز راهِ حق از آن سو ترکی

فاجابه:

با خرقه و دستار و کلامِ ملکی — روزان و شبان صاحبِ سیم و زرکی
از سبزک و می، حرام‌تر مالِ کسان — تو عالم و مفتیی چرا می‌ترکی

۶) ملیح قلندر. قاسم در هجو ملیح قلندر این رباعی را سروده است:

در شعر و سخن کس به قلندر نرسد — در شعر به او عرفی و سنجر نرسد
هر مصرع او بس که بلند افتاده است — ترسم که بدان مصرع دیگر نرسد[۵]

۷) محمودِ قلندرِ کرمانی. صاحبِ مجمل فصیحی، ذیل وقایع ۸۰۶ (ستة و ثمانمأه)[۶] از وفات شیخ المشایخ جلال‌الملّة و الدین محمود زنگی عجم قلندر کرمانی یاد می‌کند که این واقعه در راهِ اردوی اَعلیٰ اتفاق افتاده است و دربارهٔ او می‌گوید: و هو صاحب[۷] الدیوان المشهور و مثنوی که بعضی از وقایع و تاریخ امیر صاحب قران (امیر تیمور گورکان) نظم کرده الموسوم بـ «جوش و خروش»

یک نفر محمودِ منوّرِ کرمانی در همین روزگار وجود داشته است که شعر بسیار خوبی دارد، غزلهای عرفانی برجسته‌ای که بیشترین حجم آن را می‌توان در جنگ لالا اسماعیل[۸] و مونس الاحرار[۹] و بعضی جُنگ‌های دیگر[۱۰] جستجو کرد. آیا همین محمودِ زنگی عجم

---

۳) جنگ لالااسماعیل، حاشیهٔ 3b، رسالهٔ دکتری دکتر حیدر حسن‌لو.

۴) گیاه ترلا ظاهراً کنایه از حشیش است و ترکیدن، در اینجا، به معنی مصرف کردن حشیش است و ظاهراً از واژگان ویژهٔ قلندریّه و مصرف کنندگان حشیش بوده است. جای دیگر این کلمه را ندیده‌ام ولی تصور می‌کنم درین ابیات از دیوان شمس، ۳۱/۱ و ۴/۷، به همین معنی است با تلفظی دیگر:

مردِ سخن را چه خبر از حشیش همچو شکر — خشک چه داند چه بوَد تر للا تر للا
یا طرب جهانی عجبِ قرانی — تو سماع جان را ترِ لا بلایی
بزنی ز بالا ترِ لا بلا لا — تو نه یک بلایی تو دو صد بلایی

۵) گلستان مسرّت، ملقب به حدائق المعانی، اثر عبدالرحمٰن شاکر، کاونپور، ۱۲۶۷، ص۴۴۷.

۶) مجمل فصیحی، ۱۴۷/۳. ۷) در اصل: الصاحب.

۸) جنگ لالا اسماعیل، شمارهٔ 487، مورّخ ۷۴۱-۷۴۲.

۹) مونس الأحرار، محمّد بن بدر جاجرمی، انجمن آثار ملی، ۹۷۲/۲.

است، باید تحقیق شود.

پرسش دیگری که دربارهٔ این شاعر به ذهن می‌رسد این است که آیا او پدرِ همان صاحب زنگی‌نامه است که توسط استاد ایرج افشار نشر یافته است؟[۱۱]

۸) **لعلِ شهبازِ قلندر.** دیوانی ازو باقی است که در فصل ویژهٔ او دربارهٔ آن دیوان بحث کرده‌ایم.

۹) **شیخ شهاب قلندر.** شاعرِ قلندر مشربِ شیعی اواخرِ قرن هشتم و آغازِ قرن نهم که بحثی جداگانه دربارهٔ او درین کتاب، فصل ۳۴، می‌توان یافت. در فرهنگ سخنوران[۱۲] از چندین شاعر دیگر با تخلّص یا شهرت قلندر یاد شده است که به ترتیب عبارتند از:

۱۰) **قلندر اصفهانی، آقا لطیفا،** که مدتی در خدمتِ علی پادشاه والیِ بصره بوده است، به نقل از صحف ابراهیم و الذریعه.

۱۱) **محمّد قلندر خراسانی،** که در الذریعه نامش آمده است.

۱۲) **قلندر سمرقندی،** که در مجالس النفایس نامش آمده است.

۱۳) **قلندر کابُلی** از شعرای قرن سیزدهم پسر شاهین‌داد، که از تذکرهٔ یادی از رفتگان، تألیف خسته، نقل شده است.

۱۴) **قلندر کاشانی (امیرعزیز)** در قرن دهم می‌زیسته و در تحفهٔ سامی نامش آمده است.

۱۵) **قلندر کشمیری** که در تذکرهٔ شعرای کشمیرِ حسام‌الدین راشدی نامش آمده است.

۱۶) **قلندر کرمانی (ابوالوفاء)** از شاعران قرن دهم مذکور در تذکرهٔ مجمع الخواص صادقی.

۱۷) **قلندرِ لاهوری،** که نامش در تذکرهٔ شعرای پنجاب آمده است.

۱۸) **میرقلندر،** که در قرن نهم می‌زیسته و در ترجمهٔ مجالس النفایس ذکر او آمده است.

۱۹) **قلندر علی اصفهانی،** که به علیشاه اصفهانی ارجاع شده و در آنجا متأسفانه دیده نمی‌شود.

۲۰) در تذکرهٔ ریاض الشعرای واله داغستانی[۱۳] نیز از **قلندر یزدی** یاد شده، که از شعرای

---

۱۰) از جمله بیاضِ تاج‌الدین احمدِ وزیر.

۱۱) زنگی‌نامه، به کوشش استاد ایرج افشار، توس، تهران ۱۳۷۲.

۱۲) فرهنگ سخنوران، دکتر عبدالرسول خیام‌پور، ج ۲/۷۴۷.

۱۳) ریاض الشعراء، واله داغستانی، چاپ محسن ناجی نصرآبادی، اساطیر، تهران، صص ۸۴۱ و ۱۵۰۷.

قرن ۱۲ بوده است.

۲۱) در ریاض الشعراء، همچنین از هادی قلندر شیرازی یاد شده، که از شعرای قرن ۱۲ بوده است.

۲۲) در مجموعهٔ المغنم البارد، تألیف صادق حسن، که گلچینی است از رباعیات[۱۴] از شاعری به نام قلندر چندین رباعیِ دلپذیر نقل شده است که البته به نام دیگران هم آن رباعیها گاه دیده می‌شود، از جمله:

جایت دل و جان ساختم آن هم این هم — وز غیر بپرداختم آن هم این هم
جان رفت که آرد دل من از کویت — صد حیف که درباختم آن هم این هم

از باد صبا دلم چو بوی تو گرفت — بگذاشت مرا و جستجوی تو گرفت
اکنون ز من خسته نمی‌آرد یاد — بوی تو گرفته بود خوی تو گرفت

۱۴) المَغْنَمُ البارِد للصّادر و الوارد، محمّدصادق حسن، مطبع شاه جهانی الکائن فی بهوپال، ۱۲۹۹ هش، صص ۱۰۱-۱۰۳.

۳۷) منسوبات قلندری

۱) سلسلهٔ قلندری

یکی دیگر از مضاف و منسوب‌های قلندریّه، سلسله یا زنجیر قلندری است. در ادبیّات منظوم فارسی اشاره به این زنجیر و سلسله فراوان دیده می‌شود در نزهةالمجالس اثر جمال الدین خلیل شروانی تألیف شده در نیمهٔ اول قرنِ هفتم این رباعی با عنوانِ «زنجیر قلندرانه زدن» آمده است:

ای زلفِ معنبرت، چو پیچان زنجیر　　وی خطِّ خوشِ تو، همچواز جان زنجیر
سوگند به زلفت، که علیٰ رَغمِ دلم　　دیوانه شدم بیش مجنبان زنجیر[1]

که می‌توان فهمید قلندریان زنجیر خود را به حرکت درمی‌آورده‌اند از آنجاکه همین رسم ظاهراً در میانِ ارباب فتوّت و جوانمردان نیز شایع بوده است، می‌توان حدس زدکه زنجیر قلندری زدن چیزی بوده است شبیهِ زنجیری که در لنگرهای اصحاب فتوّت وجود داشته است. و اینکه در شعرِ حافظ می‌خوانیم:

زان طُرّهٔ پُر پیچ و خم، سهل است اگر بینم ستم　　از بند و زنجیرش چه غم هر کس که عیّاری کند[2]
خیالِ زلفِ تو پختن نه کارِ هر خامی ست　　که زیر سلسله رفتن طریقِ عیاری ست[3]

در فرائد غیاثی بیتی وجود داردکه از آن می‌توان فهمیدکه سلسلهٔ قلندری هر چه بوده است، نوعی ارتباط نیز از آن فهمیده می‌شده است:

---

۱) نُزهَةُ المجالس، جمال خلیل شروانی، تحقیق دکتر محمّدامین ریاحی، ۱۳۷۵ چاپ دوم، ۵۰۴
۲) دیوان حافظ، ۱۲۹　　۳) همانجا، ۷۶

قطع مناسبت مکن زانکه به عاقبت ترا فایده‌ها بسی دهد سلسلهٔ قلندری[۴]

شاید درویشان رفاعی که به گفتهٔ ابن تیمیه حلقه‌ای از آهن در گردنِ خود می‌کرده‌اند، درین کار متأثر از قلندریّه به‌ویژه حیدریان قلندری بوده‌اند.[۵] از تأمل درین شعرِ منسوب به‌سنائی[۶] که می‌گوید:

آن کبکِ «مُرَّصَع سَلَب» «بر چِدَه دامان» از غالیه غُل ساخته از بهرِ نشان را[۷]

یک نکته به ذهن می‌رسد که فرض کنیم، صوفیانِ عصر او، نوعی غل در گردن‌های خود می‌نهاده‌اند. چیزی که بعدها در سنّت قلندریان و حیدریان، پیروان قطب الدین حیدر زاوگی، بسیار رایج و مشهور بوده است.[۸] اگر این شعر از سنائی باشد و اگر نکته‌ای که ما از آن فهمیدیم موردِ قبول خوانندگانِ این یادداشت قرارگیرد، در آن صورت دو مسأله قابل فرض خواهدبود:

۱) آنکه رسم غل و زنجیر در کارِ حیدریان، سابقه‌ای کهن‌تر از عهدِ قطب‌الدین حیدر داشته باشد و او آن رسم دیرین را احیا کرده‌باشد.

۲) دورهٔ زندگی قطب الدین حیدر زاوگی (متوفی ۶۱۳) را با عمری صد و اند ساله نوشته‌اند در آن صورت در اواخر دورهٔ شاعری سنائی، احتمال اینکه مریدان او با چنین آداب و رسومی در میان جامعه شهرت یافته باشند، هست و ابن قُوَطی (متوفی ۷۳۲) نیز در احوال مریدان قطب‌الدین حیدر آن را تصریح کرده است[۹] و قابل توجه است.[۱۰]

۳) چادر قلندری

یکی دیگر از مضاف و منسوب‌های قلندریّه، «چادر قلندری» است که تا در عصرِ

---

۴) فوائد غیاثی، یوسف اهل، به‌کوشش حشمتِ مؤیّد، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۸-۱۳۵۶ صفحهٔ

۵) ابن‌تیمیّه، فتاوی، ۱۶۴/۳۵. مقایسه شود با شرح مثنوی شریف، از استاد فروزانفر، ۱۲۰۳/۳

۶) برای دلایل تردید، در انتساب این شعر به‌سنائی بنگرید به‌تازیانه‌های سلوک، انتشارات آگاه، ۸۳

۷) دیوان سنائی، چاپ استاد مدرس رضوی، ۳۱. در دیوان سنائی، چاپ کابُل، به سعی علی‌اصغر بشیر، ۱۳۵۶، این قصیده نیامده است.

۸) به فصل ۳۱ کتاب حاضر رجوع شود.

۹) به فصل ۳۱ کتاب حاضر بنگرید.

۱۰) معجم الألقاب، ابن‌القُوَطی، به اهتمام محمّدکاظم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد،

قاجاریّه رواج داشته است «چادر قلندری که همراه بود جهتِ بنده زده بودند.»[۱۱] «گفتم یک چادر قلندری زدند و این شعر را ساختم»[۱۲] بعضی فرهنگ‌ها علّتِ این نام‌گذاری را شباهت آن با کلاهِ قلندریّه دانسته‌اند و ظاهراً نوعی حدس است در ناظم‌الاطباء، به نقل لغت‌نامه، آمده است: «نوعی از خیمهٔ یک دیرکی شبیه به کلاهِ قلندران.» استاد فروزانفر در فرهنگ نوادر دیوان شمس ذیل کلمهٔ خرپشته نوشته است: «سقفِ بنایی که مانندِ گنبد برآورند خواه مدوّر یا مستطیل باشد. خیمه‌ای که سقف آن برآمده باشد برخلافِ خیمهٔ قلندری که سقفِ آن هموار است.»[۱۳]

۴) حلقهٔ قلندری

مهم‌ترین مضاف و منسوبِ قلندریان، بویژه قلندریان حیدری، حلقه‌ای بوده است که در آلتِ تناسلی خود می‌کرده‌اند تا ازین رهگذر خود را از ارتکاب معاصی برکنار دارند.[۱۴] تمامی مورّخان که اشاره‌ای به احوالِ حیدریان یا حیادره کرده‌اند به این نکته اشاره دارند. ما در جای دیگر به تفصیل درین باره بحث کرده‌ایم در اینجا به شواهدی که در آثار ادبی، درین باره وجود دارد، اشاره می‌کنیم، تاج الدین نسائی در قرن هفتم گفته است:

بود در دیه لاژ حیدریی بچهٔ پاک‌رو قلندریی
موی برکنده بُد زنخدان را حلقه در گوش کرده حمدان را[۱۵]

سید ذوالفقار شروانی، شاعر قرن هفتم در وصفِ شرم خویش گفته است:

از حلقه سر برون نکند یک زمان ازانک شنگولی و قلندر و شوریده است و شنگ[۱۶]

هیچ معلوم نیست که این سنتِ قطب‌الدین حیدر ریشه در کجا دارد؟ قدر مسلّم این

---

۱۱) «تحفة الفقرا»، صفاء السلطنه، چاپ شده در فرهنگ ایران زمین، جلد شانزدهم، سال ۱۳۴۸، صفحهٔ ۱۰۲

۱۲) تاریخ مطبوعات و ادبیّات ایران، ادوارد برون، ترجمهٔ محمّدعلی عبّاسی، ۲۳۵/۱.

۱۳) فرهنگ نوادرِ دیوان شمس، ضمیمهٔ جلد هفتم کلیات شمس، ۲۶۹

۱۴) بسیار شبیه به آنچه که پزشکی به نام Weinhold در شهر Halle در اوایل قرن نوزدهم اختراع کرد. نوعی قفل بر آلتِ مردان. بنگرید به الحیاة الجنسیة عند العرب، ۵۰.

۱۵) کارنامهٔ اوقاف، از تاج‌الدین نسائی، چاپ شده در جنگ نظم و نثر، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۴۳، صص ۵۸-۶۵، و نیز فرهنگ ایران زمین، جلد هشتم (۱۳۳۹) صص ۲۲-۱.

۱۶) دیوان سید ذوالفقار شروانی، چاپ لندن، ۲۵۶.

است که بعضی از اسقفانِ مسیحی بر بدنِ خویش بندِ آهنین می‌نهاده‌اند. و این در شعر خاقانی به نوعی، انعکاس دارد:

به بانگ و زاری مولوزن از دیر به بند آهنِ اُسقف بر اعضا[۱۷]

با این که قطب‌الدین حیدر خود صاحب فرزندان بوده و ما فرزندان او را در کتب تاریخ می‌شناسیم[۱۸] ولی بعضی از پیروان او با نهادن حلقه بر آلتِ رجولیتِ خویش خود را از ازدواج و زندگی جنسی محروم می‌کرده‌اند. از مکالمه‌ای که میان مجد خوافی (قرن هشتم) و یکی از حیدریان بر مزار قطب‌الدین حیدر، اتفاق افتاده این تلقّیِ ایشان را می‌توان استنباط کرد:

وقتی بر سرِ تربت شیخ المشایخ مجذوب شوقِ الاهی شیخ حیدر زاوه‌ای، رحمة الله علیه، بودم مرا با حیدریی مناظره افتاد. گفتم: خدا و پیغمبر فرموده است که آلت بر حلقه زنید، که «و أنکحوا الأیامیٰ» (۳۲/۲۴) و قوله علیه السلام «تناکحوا تکثُروا[۱۹]» شما چرا حلقه بر آلت می‌زنید؟ گفت «بابا حیدر چنین کرده است.» گفتم «این سخن مُسلّم نیست و بر تقدیر که کرده است، نصّ محکم نه.» ناگاه از هر طرفی یکی را دیدم، استره کشیده، چون برقِ خاطِف و سیخی گشاده چون شهابِ ثاقب، روی به من آوردند. چاره ندیدم اِلّا آنکه گفتم برین تقدیر مسلّم...»[۲۰]

۵) بوق قلندریان

در دیوان مسعود، در بخش شهر آشوب‌های او، که عملاً توصیفی است از اصنافِ جامعه، قطعه‌ای آمده است که چنین عنوان دارد: «صفتِ یارِ قلندر باشد»:

تیغ قهرت، چو بوقت، اندر دست رویت از پس چو ماهِ تابنده
بانگ بوقت چو نفخ صور شده‌ست که چو بشنیدمش شدم زنده[۲۱]

متاسفانه تمامی نسخه‌های موجود از دیوان مسعود از قرن دهم و نهم است و کاتبان درین دوره‌ها تفاوت «قلندر» و «قلندری» را نمی‌دانسته‌اند، به همین دلیل عنوان را «یارِ

---

۱۷) دیوان خاقانی، ۲۸.
۱۸) ← فصل ۳۱ کتاب حاضر.
۱۹) فیض القدیر، ۲۶۹/۲.
۲۰) روضهٔ خلد، مجدالدین خوافی، چاپ محمود فرّخ، ۲۶۶.
۲۱) دیوان مسعود سعد، چاپ رشید یاسمی، تهران، پیروز، ۱۳۳۹، صفحهٔ ۶۵۰.

قلندر» ضبط کرده‌اند در صورتی که در عصرِ مسعود سعد، «یار قلندری» گفته می‌شده است. مگر اینکه «یار» را در همان معنی پهلوی آن که با عیّار مُرتبط است، یکی بدانیم و مفهوم بیت را منسوب به محل «قلندر» توجیه کنیم. در چاپ دکتر نوریان هم، عنوان به همین صورت است[۲۲]

دربارهٔ بوق قلندریان، در قدما، اطلاع بیشتری ندیدم.

۶) بادیهٔ قلندری

خاقانی تعبیرِ بادیهٔ قلندری را درین بیت آورده است:

در عَرَفات، بُختیان بادیه کرده پی سپر ما و تو بسپریم هم بادیهٔ قلندری[۲۳]

و تصور می‌کنم تعبیری است که خود به تناسبِ موضوع سخنش آفریده و ظاهراً پیشینه‌ای تاریخی، برای این تعبیر وجود ندارد.

۷) لنگر قلندریان

یکی از مهم‌ترین مضاف و منسوب‌های قلندریّه لنگر است، همان نسبتی که کلمهٔ خانقاه با تصوّف دارد، لنگر با گروهِ قلندریان دارد و جای دیگر به تفصیل بحث کرده‌ایم که میان قلندر/ لنگر ارتباطی است که هم معناً قابل اثبات است و هم به لحاظِ تحولات آواییِ زبان فارسی که در آن صامت‌های ng/nd پیوسته در حالِ تبدیل اند: آونگ/ آوند، کُلنگ/ کلند و...[۲۴]

البته لنگر، محل تجمّع فتیان و اخیان نیز بوده است و مشترکِ میان قلندران و فتیان بوده است و از همین جا نقطهٔ تلاقی آیین فتوّت با آیین قلندری نیز قابل طرح و اثبات است. در بحثی که پیرامونِ جغرافیای «لنگر»ها پرداخته‌ایم باز هم به این موضوع اشاره شده است.[۲۵] در این‌جا همین یادآوری را بسنده می‌بینیم. یک نکته را نباید فراموش کرد که تا همین چند سال قبل، در شمار ظروفِ رایج در منازل، یکی هم «لنگری» بود، ظرفی مسین، بزرگ، پهن و با دیوارهٔ نسبتاً کوتاه. احتمال آن هست که این ظرف به علّت شیوع و تداول در محلِّ تجمعّ قلندریان و فتیان، بدین نام خوانده شده باشد.

---

۲۲) دیوان مسعود سعد، چاپ دکتر نوریان، ۹۳۲/۲ ۲۳) دیوان خاقانی، ۴۲۷

۲۴) به فصل۲ درکتاب حاضر مراجعه شود. ۲۵) به فصل ۳۵ همین کتاب مراجعه شود.

۸) سیم‌کش قلندری

یکی از مضاف و منسوب‌های قلندریّه، تعبیر سیم‌کش قلندری است که در شعر خاقانی دیده می‌شود و فرهنگ‌ها این تعبیر را به معنی کسی گرفته‌اند که صَرف کنندهٔ سیم است، یعنی کسی که اهل تبذیز و اسراف است، خاقانی گفته است:

دُردکش ملامتی سیم‌کش قلندری[۲۶]

و سنائی در سنائی آباد[۲۷] آن را با رند و قلاش آورده است:

رند و قلاش و سیم‌کش باشد.

البته تعبیر سیم‌کش، بدون اضافه به قلندر هم شواهدی دارد، از جمله نظامی گفته است، لغت‌نامه:

سیم کشانی که به زر مرده‌اند سکّهٔ این سیم به زر برده‌اند

یا:

سیم کشان کاتش زر کشته‌اند دشمنِ خود را به شکر کشته‌اند

استاد مایر نوشته است که به جای «سیم‌کُش» از لحاظِ معنی «سیم‌کَش» هم ممکن است، ولی سبک خاقانی مقابله‌ای از «کش» و «کُش» را ایجاب می‌کند[۲۸]

۹) زاویهٔ قلندریّه

در بسیاری از نقاط مصر و شام با اماکنی به نام قلندریّه یا زاویهٔ قلندریّه برخورد می‌کنیم که مدفن بعضی از رجال دین و تصوّف است و نشان می‌دهد که خاکجای قلندریانِ آن محل بوده است مثلاً در قُدْس (بیت المقدس) در شرح حال سراج الدین ابوحفص عمر الزیلعی المقدسی می‌خوانیم که وی در ششم رجب سال هفتصد و هفتاد و هشت در قُدْسِ شریف درگذشت و در قلندریّه (در محلهٔ ماملا) دفن شد[۲۹] و دربارهٔ دیگری می‌گوید: و در ماملا در حوشِ امیر طوغان علائی که چسبیده به شرقِ زاویهٔ قلندریّه است دفن شد[۳۰] و درمورد بانوئی، می‌گوید در ماملا در قلندریّه در کنار همسر و

---

۲۷) مثنویات حکیم سنائی، چاپ استاد مدرس رضوی دیوان خاقانی، ۴۲۱

۲۸) رشید ابوالخیر، فریتز مایر، حاشیهٔ شمارهٔ ۱۸۰، ص۵۷۸.

۲۹) الجلیل بتاریخ القدس و الخلیل، قاضی مجیرالدین حنبلی، مصر، المطبعة الوهبیّه، ۱۲۳۸، ۵۰۱/۲.

۳۰) همان، ۵۲۶/۲

فرزندانش به خاک سپرده‌شد[۳۱] و مقریزی نیز از زاویهٔ قلندریّه‌ای که شیخ حسنِ قلندری جوالقی تأسیس کرده‌بود یادمی‌کند[۳۲] و در جای دیگر[۳۳] مقریزی از کسی یاد می‌کند که در سال ۶۷۷ کشته شده و پیکرش به «قبّهٔ قلندریّه» انتقال‌یافت که احتمالاً منظور قبه‌ای است که روی زاویهٔ قلندریّه ساخته بوده‌اند.

۱۰) زِیِ قلندریّه

در مورد بسیاری از قدما، چنین می‌خوانیم که وی جامهٔ قلندریان می‌پوشید و این نشان می‌دهد که پوشاک ایشان پوشاکی ویژه بوده است از جمله در مورد شهاب‌الدین سهروردی شهید (متوفی ۵۸۷) نوشته‌اند که «به صورت به زِیِ قلندران می‌زیست و مرتکب ریاضاتِ شاقّه بود»[۳۴] و هم دربارهٔ او نوشته‌اند که «در بعضی احیان کسائی و کلاهِ سرخ درازی برسر می‌نهاد و بعضی اوقات مرقّع می‌پوشید و خرقه بر بالای آن، و گاهی به زِیِ صوفیّه برمی‌آمد.»[۳۵] که در متن عربی نیز به همین صورت است: «بَلَغنی انّه کانَ قلندری الصفة وکان له ریاضات»[۳۶] و «کان فی بعض الأحیان یلبس کساءً و قلنسوة حمراء طویلة و فی بعض الأحیان یکون علیٰ زِیِ الصوفیه»[۳۷] و این نشان می‌دهد که شیوهٔ لباس‌پوشیِ قلندریان با لباس پوشی صوفیّه متفاوت بوده است. و در مورد بسیاری کسان دیگر هم این‌گونه تعبیرات دیده می‌شود. از جمله مؤلف تاریخ اربل دربارهٔ ابن‌المره (ابونصر محمّد بن عمر بن ابی الفتوح) می‌گوید: جوانی است از اهل بغداد جامهٔ قلندران می‌پوشد و دلقِ مصری و بر سرش نیز از همین جنس می‌نهد... مؤلف می‌گوید بار دیگر دیدمش که جامهٔ فقیهان به‌تن داشت.[۳۸]

۱۱) راهِ قلندر

یکی دیگر از مضافات و منسوبات قلندر، «راهِ قلندر» است که در شعرِ امیر معزّی دیده‌می‌شود. بی گمان راهِ قلندر، یک اصطلاح موسیقی بوده است و از تأمل در

---

۳۱) همانجا، ۵۰۴/۲ ۳۲) السلوک، مقریزی، ۴۳۲-۳۳/۲ ۳۳) همانجا، ۶۵۵/۱.

۳۴) نزهة الأرواح، شهرزوری، منقول در مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، به تصحیح و تحشیه و مقدّمهٔ سید حسین نصر، انجمن شاهنشاهی فلسفه، تهران، ۱۳۹۷/۲۵۳۵، ص ۱۶ مقدمه.

۳۵) ترجمهٔ فارسی نزهة الأرواح، از مقصود علی تبریزی، منقول در مجموعهٔ مصنّفات، مقدمه، ۲۶

۳۶) همانجا. ۳۷) همانجا. ۳۸) تاریخ إرْبِل، ابن‌المستوفی، ۳۰۸-۷/۱

شعرهای معزّی این مفهوم به روشنی آشکارمی‌شود:

بـــر ســـیرتِ قـلندریانم زبـیم آنک مســتم هـمی و راهِ قـلندر هـمی زنـم
لیکـــن مـــرا کســـی نشـناسد قـلندری چون پیشِ صدر دُنیی ساغر همی زنم[۳۹]

و یا:

ای صنمِ چنگ‌زن چنگ سبک‌تربزن «پردهٔ مستان» بدر «راهِ قلندر» بزن[۴۰]

و تردیدی نیست که همین «راه قلندر» است که در شعرِ انوری به صورتِ «پردهٔ قلندر» دیده‌می‌شود:

ای پســـرا! پـــردهٔ قـلندرگیر پـــرده از روی کـارها بـرگیر
کفر و اسلام کـار کس نکـنند آشیان زین دو شاخ برتر گیر[۴۱]

شاید آن‌چه در شعرِ سعدی به صورت «زمزمهٔ قلندری» آمده است تعبیر دیگری باشد از همان «پردهٔ قلندر» و «راهِ قلندر» که در شعر معزی و انوری دیده‌می‌شود:

پندِ حکیم بیش ازین در من اثر نمی‌کند کیست که برکند یکی زمزمهٔ قلندری[۴۲]

در نخستین شعری که کلمهٔ قلندر به کاررفته و از آثارِ فرهنگ عامیانهٔ آغاز قرن پنجم است می‌خوانیم:

بر بربط من نه زیر مانده‌ست و نه بم تا کـی کـوی قـلندری و غـم غـم؟[۴۳]

آیا این «غم غم» کلماتی بوده است که در آن پرده یا راه یـا زمـزمه تکـرار مـی‌شده است؟ پرسشی است که طرح آن زیانی به‌کسی نمی‌رساند. به‌ویژه که تا همین اواخر عهد قاجار و آستانهٔ مشروطیت «حراره»ای رواج داشته است که «هی هی جبلی غم غم!» که در شعر ادیب‌الممالک، بدین گونه نقل شده است:

«هی هی جبلی قم قم و قم» که ازین فتح شاهی به‌تو ختم آمد و دولت به‌ختام است[۴۴]

و کسانی که نه از تلفّظ آن خبر داشته‌اند و نه از معنیِ آن کوشیده‌اند که آن را به‌صورت «قم قم» (به‌قاف) نقل کنند و به‌صورتِ «قُم قُم» بخوانند و حتی آن را فعلِ امر از «قیام» بدانند و بدین گونه تفسیر کـه: «مگر جَبَل و کوهی که تکان نمی‌خوری؟ برخیز برخیز!» که

---

۳۹) دیوان امیر مُعزّی، چاپ استاد عباس اقبال، ۷۴۳
۴۰) همانجا، ۷۶۸
۴۱) دیوان انوری، چاپ استاد مدرس رضوی، ۸۵۹/۲
۴۲) دیوان سعدی، چاپ امیرکبیر، ۶۱۶
۴۳) اسرارالتوحید، ۷۳/۱
۴۴) دیوان ادیب‌الممالک، چاپ وحید دستگردی، تهران، ارمغان، ۸۷.

از بنیاد توجیهی عامیانه است.

از قدیم‌ترین اسنادی که دربارهٔ این آیین وجود دارد و در آن کلمهٔ قلندر به کار رفته، می‌توان یقین داشت که این آیین با موسیقی پیوندی دیرینه و استوار داشته است. تعبیرِ «راه قلندر» به معنیِ پرده یا مقامی است که در محلِ قلندر نواخته می‌شده است. درکنارِ «راه قلندر» مقام یا پرده‌ای به نام «خلیلی» وجود داشته که تا قرن یازدهم قلندریان در آن آوازها و حتی اورادِ خود را می‌خوانده‌اند و در نظام ورزش باستانیِ ایران هم استمرار یافته است. سیبک نیشابوری (متوفی ۸۵۲) در دیوان اسراری خود گفته است:

هر دم صلات است و سلام از مفردان بر طاعتم تا با خلیلی کرده‌ام هر صبحدم اوراد را

و در مثنوی گُلِ کُشتیِ میرنجات (متوفی حدود ۱۱۴۰) که در آداب کُشتی‌گیری است آمده است:

بلبل از شوق تو تا بانگ خلیلی بکشید چهرهٔ گُل بدلِ آتش نمرود بدید

جای دیگر از کتاب حاضر نظر شادروان پرتوِ بیضائی را دربارهٔ خلیلی نقد کرده‌ایم. در اینجا تکرار نمی‌شود. در آثار قلندری متأخر هم تعبیر «بانگِ خلیلی» و «گلبانگِ خلیلی» و «صوت خوش خلیلی» را می‌توان دید. قدیم‌ترین جایی که تعبیرِ خلیلی را به عنوان یک اصطلاح موسیقی دیده‌ام در دیوان اسراری بوده است.

در مجموعهٔ کارهای موسیقائیِ بازمانده از عبدالقادر مرّاغی (متوفّیٰ ۸۳۸)، که عناوینی از نوعِ شوق‌نامه، راست‌کار، راست‌کار محتشم، نقش راست، راست، نهاوندِ کبیر، ماهور کار مرصع، پنجاه کار، رهاوی نقش، سه‌گاه کار، عُشاق کار، راست نقش، بسته نگار، حسینی کار، عجم کار، و عراق دارد یکی هم قطعه‌ای است با عنوان «حیدرنامه». به قیاس بقیهٔ موارد ناچار باید بپذیریم که حیدرنامه هم گوشه یا مقام یا پرده‌ای در موسیقیِ عصرِ او بوده است و اینک آن قطعه:

حیدرنامه[۴۵]

نمونه‌ای است به‌گوش سپهر، حلقهٔ خور[۴۶] ز طوقِ حلقه به گوشانِ قطب دین حیدر

---

۴۵) دارُ الألحان کیّاتی، رئوف یکتا، استانبول ۱۹۹۵، جلد دوم آهنگ شمارهٔ 187 در مقام «راست» و در فرم «کار» و ایقاع «دویک» عنوان به خط لاتین: Darūl Elhan Kūlliati با سپاس از آقای محمدرضا درویشی که مرا به این آهنگ راهنمون شد

۴۶) در متن حلقهٔ حُر؟

به راهِ راست رسی[۴۷]، از نوای قمری عشق / اگر به دایرهٔ طوق اندر آری سر
به مهر هرکه نمدپوشِ حضرتِ او[۴۸] شد / به نقسِ خویش غزا کرد با امام بشر[۴۹]

۱۲) کدو مطبخِ قلندری

از مضافات و منسوبات قلندری قرن یازدهم و دوازدهم یکی هم چیزی است به نام کدو مطبخِ قلندری. در اسنادِ کهن مرتبط با قلندریّه هیچ اشاره‌ای به کدومطبخ دیده نشده است. امّا در آثار عصر صفوی سخن از چیزی به این نام می‌رود. شاید یکی از قدیم‌ترین اسناد مربوط به کدو مطبخ، رسالهٔ ارباب الطریق، تألیف حاجی عبدالرحیم باشد که خود از مردم ماوراءالنهر قرن یازدهم بوده است[۵۰]. ارباب الطریق، چنان که در جای دیگر یادآور شدیم، در دوازده فصل تنظیم شده است: دربارهٔ کلاه و موی سر و... و باب هفتم دربارهٔ کدو مطبخ است. مؤلف بر طبقِ روشی که دارد پیشینهٔ سنتی هر چیز را به عصر افسانه‌ها و روزگار پیامبران می‌رساند. در مورد کدو مطبخ نیز عقیده دارد که از کدوی حضرت یونس است[۵۱] که وقتی از شکم ماهی بیرون آمد عُریان بود و آفتاب آزارش می‌داد. جبرئیل به امر حق تعالی دانه‌ای کدو از بهشت آورد و بر لب دریا کاشت و در ساعتْ درختی شد و بر سرِ یونس سایه افکند و سه کدو آورد، هرکدام بمانندِ خمّ خسروی. دو تا از آنها را بر سرِ راه «سقایه»[۵۲] کرد و یکی را به الهام غیبی نزدِ خود نگه داشت تا بعدها به دست عابدی از اهالی بیت‌المقدس رسید و او با آن کدو سقّایی می‌کرد و جبریل رسنی بر چهار جانب آن بست. این کدو در طول قرون و اعصار گاه در زیرزمین نهان بود و زمانی در دستِ مردمان تا به روزگار حضرت رسول‌ص و رسول‌ص آن را به ابوذر داد تا مردم را سقّایی کند و رسول‌ص آن را «کدومطبخ» خطاب داد، زیرا که طعام بسیاری در آن جای می‌گرفت و جمعی از آن بهره‌مند می‌شدند. در جنگ اُحُد سنگی به این کدو خورد و شکافته شد. به امرِ رسول‌ص پوست بر آن پیوند کردند. و کدومطبخ از آن

---

۴۷) اصل: ز راه راست. ۴۸) اصل: حضرت آن.
۴۹) کذا. ۵۰) ارباب الطریق، ۷۸-۸۲.
۵۱) در تفسیر آیهٔ و أَنْبَتْنا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِين (۳۷: ۱۴۶) غالبِ اهل تفسیر و نویسندگان کتب قصص انبیا نوشته‌اند که وقتی یونس (همان صاحب الحوت) از شکم ماهی به در آمد در کنارِ دریا آواره و بی‌سرپناه بود و خداوند کدوبُنی از برای او رویانید، تا آخرِ داستان (تفسیر سورآبادی، ۲۱۱۲-۲۱۱۳).
۵۲) سقایه، محل آب خوردن و آب برداشتن، در مواردی عیناً همان «سقاخانه» است.

زمان در میان مردم مانده است، که بیشتر از برای آب دادن است. مؤلفِ ارباب الطریق می‌گوید: اگر پرسند که «کدومطبخ را چند بند است؟» بگو «چهار بند است. اول خدمت، دوم کرامت، سیّم نظرات، چهارم معرفت.» مؤلف هرکدام ازین کلمات را تفسیر و تأویل می‌کند و نشان می‌دهد که هرکدام رمز چیست.

از مجموع نوشتهٔ مؤلفِ ارباب الطریق چنین دانسته می‌شود که کدومطبخ کدویی بوده است که بر آن پوستی می‌کشیده‌اند و ریسمانی بر چهار جانبِ آن می‌بسته‌اند و از آن برای حمل غذا و بیشتر برای سقایی استفاده می‌شده است و از آنجا که چیزی بوده است از جنس کشکول و زنبیل و... اَدْهَمِ خلخالی (قرن یازدهم) کتابی پرداخته است به نام کدو مطبخ قلندری[۵۳]، که مجموعه‌ای است کشکول‌وار و به همین نام چاپ شده است[۵۴]

۱۳) مُولُویِ قلندران

یکی دیگر از مضاف و منسوب‌های قلندریان مولو (بر وزنِ کُوکُو) است که بنا بر تعریف فرهنگ‌ها نوعی سازِ بادی است که غالباً از شاخ آهوست و قلندریان و جوکیانِ هندوستان نوازند. بعضی فرهنگ‌ها آن را نوعی ناقوس نوشته‌اند و از شعر خاقانی تأیید می‌شود.

۱۴) زنگِ حیدری

قلندریان حیدری زنگی کلان بر کمر و شاید هم گاه بر بازوی خود می‌بسته‌اند که صدای بسیار بلندی داشته است. در عصر صفوی این رسم در میان ایشان بسیار شایع بوده است، چندان که در شعر این دوره به عنوان یک زمینهٔ عام برای صور خیال، همه جا، دیده می‌شود. صاحبِ بهارِ عجم[۵۵] این شعرها را به شاهدِ زنگِ حیدری نقل کرده است:

سالک قزوینی:

حیدرِ صفدر علی بن ابیطالب که هست در میانِ قنبرش گردون چو زنگِ حیدری

---

۵۳) ← فهرست میکروفیلم‌های کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ۱۵۷/۱.

۵۴) به اهتمام دکتر احمد مجاهد، سروش، تهران ۱۳۷۰.

۵۵) بهار عجم، ذیل زنگ حیدری، ۱۱۸۵؛ و مقایسه شود با آیین قلندری، ۲۴۱.

سالک یزدی:

زین مشتِ خام ناله به گردون رسانده‌ام چون زنگِ حیدری ست دلِ چاک‌چاکِ من

تقی حلوایی (متخلص به ضمیر):

بیستون را چون درِ خیبر به زورِ تیشه کند عشقْ زنگ حیدری بر بازوی فرهاد بست

طغرای مشهدی:

روشناسِ شش جهت، زآوازهٔ شوق توام نامهٔ شوقم ندارد غیر زنگِ حیدری

و در ابومسلم‌نامه[۵۶] نیز این بیت آمده است:

صبحْ کین اَبدالِ گردون بست زنگ حیدری بر میان خورشید را مانندِ زنگ حیدری

۱۵) تکیهٔ قلندران

ظاهراً از قرن هشتم به بعد، در کنار «لنگر» که محل تجمّعِ قلندران بوده است، کلمهٔ «تکیه» نیز به‌کار رفته است. شاید قدیم‌ترین شاهد آن در فارسی همان بیتِ عبید زاکانی (۷۰۰-۷۷۱) باشد که از زبان قلندریّه می‌گوید:

در لنگری که ماییم اندوه، کس نبیند درتکیه‌ای که ماییم غیر از صفا نباشد[۵۷]

و در عربی عبارت ابوالفداء (۶۷۲-۷۳۲) به نقلِ دُزی. ابن کربلایی از بابا محمّد کمانکش قلندر و تکیهٔ او در تبریز یاد می‌کند آنجا که در ضمن احوال و توصیف مزارِ قاضی سلیمان می‌گوید:... از کمالِ اضطراب خود را به پیش بابا محمّد کمانکش رسانده که شاید دردِ او را دوایی شود. بابا مشارالیه قلندری بوده جوالقی از سلسلهٔ سید جمال ساوجی، خالی از حالی نبوده... تکیهٔ وی در چرنداب بوده و گوشه‌ای داشته به بیرون‌ها تردّد نمی‌کرده.[۵۸]

پیشینهٔ استعمال کلمهٔ تکیه به این معنی، بر من به درستی روشن نشد و نمی‌دانم از کجا پیدا شده است؟ آنچه دُزی[۵۹] و بعضی از متأخرین ارباب لغت دربارهٔ ریشهٔ این کلمه گفته‌اند و آن را با تکیه به معنیِ اتکا و پشت به چیزی دادن، گرفته‌اند، احتمالی بیش

---

۵۶) ابومسلم‌نامه، ابوطاهر طرطوسی، به کوشش حسین اسماعیلی، تهران ۱۳۸۰، ج ۲۴۸/۱.

۵۷) کلیات عبید زاکانی، ۲۶۳. ۵۸) روضات الجنان، ابن کربلایی، ۱۹۹/۲

۵۹) تکملة المعاجم العربیّة، رینهارت دُوزی، ترجمهٔ محمدسلیم النعیمی، بغداد، ۱۴۰۱/۱۹۸۰، ج ۵۵/۲-۵۶؛ نیز حاشیهٔ مترجم که به اتّکای المعجم الوسیط، کلمه را ترکی دانسته است!

نیست و نیازمندِ جستجوهای بیشتری است. صرف اینکه در دوره‌های متأخر این کلمه را به تکایا جمع بسته‌اند دلیلِ عربی بودنِ آن نمی‌تواند باشد. نکتهٔ دیگری که دربارهٔ تکیه قابل یادآوری است، این‌است که روستاها و دهاتی در نقاط مختلفِ ایران به نام تکیه وجود دارد که درست مانند «لنگر» جای اقامت جمعی از همین قلندران بوده است و بعدها به صورت همان نام تکیه باقی مانده است. از جمله تکیه‌هایی که امروز باقی است این دهات و روستاهاست:

۱) دهی از دهستانِ چیمه رود، در بخش نطنزِ کاشان.[۶۰]
۲) دهی از دهستانِ کرانی شهرستان بیجار.
۳) دهی از دهستانِ درجزین، بخشِ رزن همدان.
۴) دهی از دهستانِ چهاردولی، بخش قروهٔ شهرستان سنندج.
۵) دهی از دهستانِ ماهی‌دشت بالا، در بخش مرکزی کرمانشاه.
۶) دهی از دهستانِ میان‌دربند، در بخش مرکزی کرمانشاه.
۷) دهی از دهستانِ قلعه تل، در بخش جامگی گرمسیر شهرستان اهواز.
۸) دهی از دهستانِ پشتکوه باشت و بابویی در بخش گچساران شهرستان بهبهان.

۱۶) منسوبات دیگر

هرچه به عصر صفوی و قاجاری نزدیک‌تر می‌شویم، قید و بندهای این آیین بیشتر و بیشتر می‌شود. ظاهراً رابطه‌ای مستقیم وجود داشته است میان افزودنِ بر تشریفات از سویی و کاستنِ از معانی و اهدافِ قلندریانِ عصرِ نخستین از سوی دیگر. در رساله‌های قلندری اواخر صفویّه و دورهٔ قاجاریّه می‌توان منسوباتِ دیگری نیز یافت که ما به هیچ روی قصدِ استقصای آن را نداریم.[۶۱]

۶۰) فرهنگ آبادیهای ایران، دکتر لطف‌الله مُفَخَّم پایان، در همین کلمه و لغت‌نامه.
۶۱) برای مصطلحات و مفاهیم و قید و بندهای دورهٔ متأخر قلندریان ← آیین قلندری، فهرست پایان کتاب.

۳۸) امثالِ قلندری

در میان مردم ضرب المثل‌هایی دربارهٔ قلندریان رواج دارد که خلاصهٔ حیات تاریخی این جمع است، چه در جانبِ مثبت و چه در جنبهٔ منفی آن. در لغت‌نامهٔ دهخدا، این مثل‌ها ذیل قلندر نقل شده است:

۱) شب دراز است و قلندر بی‌کار

۲) از قلندر هویی، از خرس مویی

۳) قلندر دیده گوید

۴) مثل عروس قلندرها (بی لباس کافی برای پوشانیدن همهٔ بدن).[۱]

و در داستان نامهٔ بهمنیاری، ذیل قلندر[۲] این مثل‌ها دیده می‌شود:

۵) قلندر است و پنبه‌دانه هم خویش است: درویش را هرچه بدهند به‌رضا و امتنان می‌پذیرد.

۶) قلندر، اگر نگوید دنیا به(ک)ام دلش از غصّه می‌ترکد: دربارهٔ اشخاصی گویند که چون دستشان به‌مال و نعمت دنیا نمی‌رسد، برای خوش کردنِ دل خود، ادّعای بی‌اعتنایی و پشت پا زدن به‌دنیا کنند، در صورتی که دلشان از نداشتنِ ثروت و مال محزون است و جگرشان خون.

۷) قلندر را چه کوچ چه مقام: برای آدم لامکان و بی‌علاقه سفر و حضر و حرکت و اقامت یکی است.

---

۱) لغت‌نامه، دهخدا، ذیل قلندر.

۲) داستان نامهٔ بهمنیاری، احمد بهمنیار، تهران، دانشگاه تهران، ذیل قلندر.

۸) قلندر را گفتند کوچ است، تخته پوست را به‌دوش انداخت.

۹) قلندری به‌درازای موی سر نیست: هرکس هیکل و صورتِ ظاهر خود را شبیه به‌قومی ساخت از آن قوم محسوب نمی‌شود؛ چنان‌که هرکس مانندِ قلندران موی سر را نتراشیده و گذارد بلند شود جزو قلندران محسوب نمی‌شود.[۳]

۱۰) پشمی از خایهٔ قلندر کم![۴]

۱۱) یک مویز و چهل قلندر![۵]

۱۲) این می‌گوید برو پیش مارِ(= مادرِ) اندرت، آن می‌گوید برو پیش بابای قلندرت. (از امثال و حکم مردم کدکن)

۱۳) این بیت نیز دربارهٔ شیخ قطب الدین حیدر زاوگی مراد و مرشد قلندریان حیدری است و جزء امثال و حکم آمده است:

سال اوّل قطب بودی، سال دوّم قطبِ دین سالِ دیگر گر بمانی قطبِ دین حیدر شوی[۶]

---

۳) استاد بهمنیار در حاشیه مرقوم فرموده است: «خواجهٔ شیراز درین معنی فرماید: نه هرکه سر **نتراشد** قلندری داند» و این مصراع مانندِ اصلِ مَثَل ضرب المثل شده است. بی‌گمان استاد مستغرق در کاربُرد عامیانهٔ مثل بوده است وگرنه او بهتر از هرکس می‌دانسته که سر **بتراشد** باید خواند. و کاربرد عامیانهٔ سر **نتراشد**، ظاهراً از قرن دهم شیوع یافته، بیشتر در ماوراءالنهر، که قلندران آنجا، در آن روزگار، موی سر را رها می‌کرده‌اند و این را «خاصّهٔ عارفان و عاشقان» می‌دانسته‌اند (ارباب الطریق، ۳۳-۳۵).

۴) داستان نامهٔ بهمنیاری، ۱۲۱ و مصراع اوّل آن را بدین گونه در حافظه دارم: هردو عالم اگر خورد برهم.

۵) داستان‌نامهٔ بهمنیاری، ۵۷۳. مؤلف ارباب الطریق، نوشته است که پیامبر بر جمعی که چهل تن بودند وارد شد و ازیشان یکی به احترام برخاست. رسول‌ص پرسید که چرا جمله تواضع نکردید؟ گفتند ما چهل تن یک تنیم. پس یک تن را نشتر زدند از تن همه خون جاری شد و یک قطره هم از سقف چکید. رسول‌ص از سبب آن پرسید. گفتند: یک تن ازین چهل تن به دریوزه رفته، این خونِ وی است. درین حال سلمان فارسی از در درآمد. یک مویز در دست داشت. نزدِ رسول نهاد. آن جمع از رسول‌ص درخواستند تا یک مویز را بر آن چهل تن قسمت کند و حضرت از جبرئیل درخواستند که قدری آب از کوثر بیاورد و آورد. رسول‌ص آن مویز را شربت کرده بر همه قسمت کردند و بر همه کفایت کرد (ارباب الطریق، ۹۲-۹۳). و مقایسه شود با آیین قلندری، ۲۴۱.

۶) در امثال و حکم، دهخدا، ۹۳۸ به‌صورت:

پار بودی حیدر و امسال گشتی حیدرک سال دیگر گر بمانی قطبِ دین حیدر شوی

و در داستان نامهٔ بهمنیاری، استاد بهمنیار، ۱۱۵ بدین صورت آمده است:

پار بودی قطب دو، امسال گشتی قطب دین...

قدیم‌ترین جایی که صورتی ازین بیت را به‌یاد دارم در جُنگِ لالااسماعیل، شمارهٔ 487 (مورّخ ۴۲-۷۴۱) است، ورق ۱۶ب از قطب‌الدین عتیقی تبریزی فی الشیخ نجم‌الدین الجندرانی:

از خجالت ننگرد آدم در ابلیس لعین گر به‌قولِ قطب یونس برسرِ منبر شوی

←

۱۴) در کنارِ ضرب‌المثل‌های مربوط به قلندریّه، بی گمان باید از «کنگر خورده و لنگر انداخته» یاد کرد، زیرا این تعبیر و ضرب المثل از رفتارِ قلندران مایه گرفته است.

۱۵) از آن‌جا که حشیش و سبزک به وسیلهٔ قلندریّه و دراویش حیدری در سراسر جهان اسلام پراکنده شده است، ضربُ المثلِ «برگِ سبزی‌ست تحفهٔ درویش» را که در آن برگِ سبز، کنایه از حشیش است باید جزء همین دسته از مثل‌ها به شمار آورد.[۷]

← قطب دین بودی به‌معنی نجم‌دین واعظ شدی گر بسمانی سال دیگر گرز دین قیصر شوی
مستنی باشد خدا را بر همه خلق جهان گر تو از روی تراجع با ... مادر شوی

۷) در امثال و حکم، ۴۲۶/۱ بدون نام گوینده آمده است و مصراع دوم آن چنین است: چه کند بینوا همین دارد و ارجاع داده شده است به‌ارمغانِ مور پای ملخ باشد و در آنجا مثل دیگری دیده می‌شود به‌صورت: از درویشان برگِ سبزی، از رندان قابِ گُرگی. نمی‌دانم استاد دهخدا مثل دوم را نیز در دنبال برگِ سبزی است آیا شنیده بوده است یا جایی دیده است. به‌هرحال ظاهراً معنیِ اصلیِ برگِ سبزِ درویش که همان حشیش است از نظر آن بزرگ دور مانده است.

۳۹) حافظ و قلندرخانهٔ بغداد

یکی از مضافاتِ قلندر که در کتبِ ادب فارسی و کتبِ تاریخ از آن یاد می‌شود «قلندرخانه» است. ظاهراً بعد از تغییرِ مفهومِ کلمه از «محلّ» به «شخص» اصطلاح یا تعبیرِ قلندرخانه به وجود آمده است امّا احتمال این‌که «قلندرخانه» ساختاری از نوع «مسجِدْخانه» داشته‌باشد، بسیار زیاداست «او در مسجِدْ خانه‌ای شد که در آن رباط بوده است و در فراز کشید.»[۱] و «در خانقاهِ شیخ بلحسن مسجِدْ خانه‌ای است. شیخ بلحسن در آن‌جا بود برپای خاست و تا مسجِدْخانه پیشِ شیخ بازآمد»[۲] و «مطبخ تمام کردم و مسجِدْ خانه‌ای بزرگ عمارت کردم و همه درها را برنهادم و دیگر بناها و حجره‌ها رابنیاد نهادم.»[۳] هنوز در کدکن، تا حدود پنجاه سال قبل تعبیرِ «مسجْدخانه» باقی بود.[۴] حتی درین رباعیِ که روزبهان نقل کرده است:

من، دوش به خانهٔ قلندر بودم　　شادان‌تر از آن شاهِ سکندر بودم
تا روز به شرطِ خلوت اندر بودم　　بیدار شدم چو حلقه بر در بودم[۵]

صورتی از همان مفهوم باید مورد نظر باشد. در لمعة السراج[۶] تعبیر «قلندرخانه» آمده است و باید به همان معنی تلقی شود.

در متون تاریخی قرن هشتم و بعد از آن تعبیر قلندرخانه را بسیار می‌توان دید و در آن‌گونه موارد، ذهن به طرفِ معنیِ جدید کلمهٔ قلندر می‌رود، یعنی جایی که مردم قلندر

---

۱) اسرارالتوحید، ۳۰/۱　۲) همانجا، ۳۵۸/۱　۳) همانجا، ۱۳۶/۱
۴) تعلیقاتِ اسرارالتوحید، ۴۸۱/۲　۵) شرح شطحیات، روزبهان، ۴۰۴
۶) لمعة السراج، چاپ محمّد روشن، ۲۱.

(قلندریان در تعبیر کهن) در آن‌جا زندگی می‌کنند.

با این‌که واژهٔ قلندر و رِندِ قلندر در شعر حافظ مفهومی کاملاً ذهنی و تخیّلی دارد، ولی اسنادی هست که نشان می‌دهد پادشاهان ممدوحِ حافظ به این گروهِ رندان قلندر توجه خاصی داشته‌اند. از توضیحی که غیاث بغدادی[۷] مورّخ قرن نهم داده است و آنچه مصطفی جواد در توصیف نقشهٔ جغرافیائی بغداد در عصرِ حافظ می‌دهد[۸] می‌توان دانست که در آن شهر «قلندرخانه»ای توسط سلطان احمدِ جلایری ممدوحِ حافظ و مقتول در ۸۱۳ ساخته شده بوده است. غیاثِ بغدادی نقل می‌کند که این پادشاه در برابرِ عمارتِ «ایکجیة» در کنارِ دجله قلندرخانه‌ای بنا کرده بوده است. از آنجا که این قلندرخانه بر کنارِ دجلهٔ بغداد و آن فضای دلکش خیال‌انگیز ساخته شده بوده است و بر دستِ سلطان اَحمدِ جلایر، کمترین تداعی‌یی که از شعرِ حافظ می‌توان کرد این است که وقتی حافظ توصیف این قلندرخانه را بر ساحل دجله شنیده است آن غزلِ معروف را در ستایش سلطان احمدِ جلایر یا به قول خودش: «احمدِ شیخ اُوَیسِ حسنِ ایلکانی»، سروده و به یادِ همان قلندرخانهٔ ساحلِ دجله این بیت‌ها را:

گرچه دوریم به یاد تو قدح می‌نوشیم بُعدِ منزل نبود در سفرِ روحانی
از گُلِ پارسی‌ام غنچهٔ عیشی نشکفت حَبَّذا دجلهٔ بغداد و میِ ریحانی

همان گونه که دکتر مصطفی جواد یادآور شده است ازین قلندرخانه، در تاریخ غیاثی فراوان یاد شده است[۹] و اینکه بعضی پادشاهان عصر بر ساحلِ دجله و درین قلندرخانه به می نوشیدن می‌پرداخته‌اند.[۱۰] تصور می‌کنید که وقتی حافظ آوازهٔ این قلندرخانه و شادخواریهای باشندگان آن را در شیرازِ محتسب‌زدهٔ روزگار خویش شنیده، آرزوی سفر

---

۷) التاریخ الغیاثی، غیاث‌الدین بن فتح‌الله، الفصل الخامس، من سنة ۶۵۶-۸۹۱هـ/ ۱۲۵۸-۱۴۸۶م، دراسة و تحقیق طارق نافع الحمدانی بغداد، مطبعة اسعد، ۱۹۷۵ ص ۹۳.

۸) در مقالهٔ «بغداد فی عصرِ الأیلخانیّین» در کتاب بغداد، قامت بنشره نقابة المهندسین العراقیّه علیٰ نَفَقَةِ مؤسسة کولبنکیان ۱۹۶۹، دکتر مصطفی جواد دربارهٔ موقعیّت جغرافیائی این قلندرخانه جستجویی کرده است و می‌گوید: غیاث بغدادی در شرح حال مرجان و کارهایی که به روزگار او انجام شده است می‌گوید و بنای «ایکجیه»... و دار الشفا را بنیاد نهاد.» دکتر مصطفی جواد پس از نقل عبارت غیاث بغدادی خود چنین می‌افزاید که «اگر دار الشفا در جایگاهِ «رباط بهروز» بوده باشد و قهوه‌خانهٔ ساحل دجله در منطقهٔ مقابل آن، جای قلندرخانه در محلِّ مدرسهٔ بهائیهٔ کهن (یعنی کاروان‌سرای مقابل قهوه‌خانه از طرفِ شمال در جانب شرقی) و شاید هم متصل بوده است به خان الباجه‌جی (کاروان‌سرای باجه‌جی) زیرا رباط شیخ الشیوخ نیشابوری در آن‌جا بوده است.»

۹) التاریخ الغیاثی، ۹۳. ۱۰) همانجا.

بغداد و نشستن درین قلندرخانه را در دل نپرورانده است؟ به ویژه که می‌دانیم این سلطان احمد ایلکانی خود یکی از پادشاهان هنرشناس و بسیار خوش سخن و شاعر و دوستدار نقاشی بوده و بعضی از غزل‌های حافظ را استقبال کرده است، از جمله به استقبال غزل:

نقدِ صوفی نه همین صافی بیغش باشد ای بسا خرقه که مستوجبِ آتش باشد

این غزل را سروده است:

تا دلم بستهٔ آن زلفِ چو آتش باشد کارِ دل چون سرِ زلفِ تو مشوّش باشد
بر گُلِ روی تو تا حلقه شود سنبلِ زلف منِ دل‌سوخته را نعل بر آتش باشد
گیسویت هست بلای من و من می‌کَشَمَش عاشق آن است که پیوسته بلاکش باشد
دروفا کیشِ من آن است که قربان شومش حاشَ لِلّه که مرا طاقتِ ترکش باشد
چشمِ عاشق‌کُشِ بیمارِ تو در خواب خوش است چشمِ بیمار که در خواب روَد خوش باشد

جمع باشد دل احمد اگرش نقشِ مراد
همچو پروین، همه، در طاسِ فَلک شش باشد[۱۱]

و شاید حافظ، بعد از شنیدنِ غزل او، غزلِ خویش را سروده باشد.

دربارهٔ موقعیّت جغرافیائی این قلندرخانه، برروی نقشهٔ تاریخی بغداد، دکتر مصطفی جواد جستجویی کرده است که نقل کردیم امّا از خلالِ نوشتهٔ غیاث بغدادی می‌توان دربارهٔ نوع ساختمان و گستردگی بیوتات آن و نیز ارتباطی که با اماکن دیگر داشته است به‌اطّلاعاتی دقیق دست یافت.

ایکچی که دایهٔ سلطان اُوَیس بود مدرسه‌ای بزرگ و دارالشفایی برکران دجله ساخته بوده است که در مقابل این دارالشفا، سلطان احمد جلایر قلندرخانه رابنا کرده است. غیاث بغدادی نوشته است که وقتی سلطان محمّد بن قرایوسف شبانه با پسرش در همین قلندرخانه به‌شرابخواری نشسته بودند، ناگاه، لشکریانِ اسپان (پسرِ قرایوسف) رسیدند و در را بسته دیدند. اینان دستور داشتند که به‌محض دیدن او، وی را بکشند. ناچار شدند که برای ورود به‌قلندرخانه در را با طبرها و دبّوس‌ها بشکنند. سلطان محمّد از راهِ «بستانِ عیش‌خان» توانست بگریزد و با کشتی از دجله عبور کند و به‌جانبِ غربیِ بغداد برسد.

---

۱۱) مجموعهٔ رسائل عرفانی، از کتابخانهٔ احمد افشارِ شیرازی، فیلم شمارهٔ 2603 کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، عکس شمارهٔ 5915 ورق ۱۱۶.

یارانِ اسپان وقتی وارد قلندرخانه شدند تمام بیوتات و غرفه‌ها را جستجو کردند و او را نیافتند.

غیاث بغدادی جای دیگر نیز از مجلس شرابخواری این سلطان محمّد در قلندرخانه یاد می‌کند[۱۲] قلندرخانه ظاهراً مهم‌ترین مرکز شادخواری بغداد در آن روزگار بوده است و برای جشن‌های عروسی نیز از آن استفاده می‌کرده‌اند. مثلاً وقتی سلطان محمّد به‌جانبِ تبریز رفت یکی از غلامانِ خود را که بخشایش تام داشت به‌عنوان والیِ بغداد تعیین کرد. این غلام، در غیبتِ پادشاه از دختر او خواستگاری کرد و همسرِ پادشاه راهی جز موافقت ندید. مجلسِ عروسی را در همین قلندرخانه آراستند امّا در لحظه‌ای که داماد مست و شتگول به‌طرفِ حجلهٔ عروس می‌رفت غافلگیرانه گردنش را زدند و سرش را برنیزه کردند و طبل‌ها را به‌صدا درآوردند.[۱۳]

۱۲) التاریخ الغیاثی، ۲۵۰.

۱۳) همانجا، ۲۴۴-۲۴۵.

۴۰) طامات و لباساتِ قلندری

در زبان قلندریّه و دشمنان ایشان، از حدود اواخر قرن پنجم است که با دو کلمهٔ «لباسات» و «طامات» روبرومی‌شویم. اگر آن شعرِ منسوب به بُرهانی را که در دیوان سنائی نیز روایت شده است از آنِ بُرهانی بدانیم باید بپذیریم که در حدود اواسط قرن پنجم کلمهٔ «طامات» رواج داشته و پیش از آن‌که در متونِ ادب صوفیّه به کار رود در سخنِ صاحبِ قابوسنامه دیده می‌شود و در شعرهای قلندریِ سروده شده در این سال‌ها، از بافتِ سخن صاحب قابوسنامه، که در سال چهارصد و هفتاد و پنج تألیف شده است، چنین استنباط می‌شود که «طامات گویی» و حتی «معاملهٔ طامات» از لوازم ضروریِ حیاتِ صوفیانه و زندگی خانقاهی است. در اندرزهایی که وی می‌دهد چنین می‌خوانیم که «چون در خانگاه شود مانع‌الخیر نباشد... و چون بنشیند دو رکعت نماز کند... و صحبت با مردم نیک کند و از متّهمان پرهیز کند و اگر **معاملهٔ طامات** ندارد **سخن‌های طامات یاد گیرد...**»[1] و جای دیگر در شرایطِ مُحبّ می‌گوید: «امّا شرطِ مُحبّ آن بود که بر طاماتِ صوفیان منکر نباشد و تفسیرِ طامات نپرسد...»[2]

اگر به‌معنیِ دقیقِ کلمهٔ «مُحِبّ» و تفاوت آن با «صوفی» توجه داشته باشیم نتیجهٔ سخنِ صاحب قابوسنامه این است که صوفی باید صاحب «معاملهٔ طامات» و نیز صاحبِ «سخن طامات» باشد یعنی در قلمروِ آن‌گونه سخنان، که طامات نامیده می‌شود، صوفی باید صاحبِ خلّاقیّت باشد و بتواند طامات گویی کند و اگرنه دستِ کم باید مقداری از

---

۱) قابوسنامه، چاپ استاد یوسفی، ۲۵۴. ۲) همانجا، ۲۵۶.

سخنِ طاماتِ دیگران حفظ کند و به‌هنگام ضرورت برزبان آورد. امّا مُحب، که هنوز واردِ نظام خانقاه و تصوّف نشده است، مُلزَم به‌طامات گویی نیست امّا اگر از صوفیان، طاماتی شنید نباید منکرِ آن شود و هم نباید جویای تفسیرِ آن باشد.

تا آن‌جاکه جستجو کرده‌ام در نوشته‌های سُلَمی و سرّاج و کلاباذی و ابوطالب مکّی و منقولات امثال شبلی و حلّاج و حتی گفتار قشیری و بوسعید این کلمه دیده‌نشده است. از وابستگان به ادبِ صوفیّه نخستین کسی که ظاهراً این کلمه را به کاربُرده است امام محمّد غزالی (۴۵۰-۵۰۵) است که بحثی دربارهٔ ماهیتِ «طامات» دارد و در کنار شطح از آن یادکرده است. غزّالی در اوایل احیاء علوم‌الدین فصلی دارد دربارهٔ «آن‌چه از الفاظِ علوم بَدَل شده است» و در آن‌جا به نقدِ شیوهٔ کسانی‌که اهل تأویل‌اند پرداخته است و می‌گوید: امّا الطامات فیدخلها ما ذکرناهُ فی الشطح و امر آخر یخصّها و هو صرفُ الفاظِ الشرع عن ظواهرها المفهومة اِلیٰ اُمورٍ باطنة لایسبق اِلیٰ الأفهام فائده کدأب الباطنیّه فی التأویلات فهذا ایضاً حرام و ضررهُ عظیم فأنَّ الالفاظ اذا صُرِفت عن مقتضیٰ ظواهرها... اقتضیٰ ذالک بُطلانَ الثقة بالالفاظ... و الباطن لا ضَبْطَ لَهُ بل تتعارض فیه الخواطر و یمکن تنزیله علیٰ وُجُوهٍ شتّیٰ...[۳] یعنی:

و امّا طامات، آن‌چه در شطح گفتیم در آن هم داخل است. و کاری دیگر است که به طامات مخصوص است و آن گردانیدن الفاظِ شرع است از ظاهرهایی که از آن مفهوم‌شود، به کارهای باطن که از آن در فهم نیاید چنان‌که باطنیان در تأویلات کنند. و این نیز حرام است و زیانِ آن بزرگ چه الفاظ چون از مقتضی ظواهر آن گردانیده آید... اعتماد از الفاظ برخیزد... و باطن مضبوط نیست، بل خواطر در آن متعارض باشد بر وَجه‌های مختلف حمل توان‌کرد[۴]

غزالی سپس به‌آوردن نمونه‌هایی از طامات می‌پردازد و مجموعهٔ تأویلاتی را که پیرامون بعضی از آیات و احادیث منقول از حضرت رسول‌ص وجود دارد، از مقولهٔ طامات می‌شمارد مثلاً گفتار کسانی را که در آیهٔ «اِذْهَب اِلیٰ فرعونَ اِنّه طغیٰ ۲۴/۲۰» گفته‌اند مقصود از «فرعون» اشاره به «دل» است که «دل» طغیان کنندهٔ بر هر آدمی‌یی است»[۵] و در تفسیرِ «اَنْ اَلْقِ عصاکَ ۱۷/۷» گفته‌اند مقصود از عصا هر چیزی است که

---

۳) احیاءُ علوم الدین، ۳۵/۱ و ترجمهٔ فارسی احیاء، چاپ زنده یاد حسین خدیو جم، ۱۰۵/۱.
۴) همانجا، ۴۰ و ترجمهٔ فارسی ۱۱۸. ۵) همانجا

انسان بر آن تکیه داشته‌باشد جز خدای، و باید آن‌ها را به یک سوی افکند»[۶] ما نمی‌دانیم که مقصود غزالی دربن اشارت کیست ولی در تفسیر تأویلات، فرعون به «نفس» تفسیرشده است که فرعون: النفس الأمّارة الطاغیة المجاوزة حدّها بالاستعلاء و الاستیلاء علی جمیع القوی الروَحانیّة.[۷]

بی گمان در آیهٔ دوم اعتراض غزالی به گفتارِ مفسّرانی از نوع جُنید است که گفته‌اند مقصود این است که «اَلْقِ کلّما یعتمد علیه قلبک اوتسکن الیه نفسک»[۸]

ازین چشم‌انداز بخش اعظم تفاسیری که صوفیّه از آیات قرآن داشته‌اند و گزیده‌ای از آن را سُلَمی در تفسیر حقایق خویش و نیز زیاداتٌ حقایق التفسیر نقل کرده است از مقولهٔ «طامات» به شمارمی‌رود و تقریباً تمامی آن‌چه امثال ابن عربی و عبدالرزاق کاشانی در تأویلات خویش آورده‌اند. غزالی در دنبالهٔ بحث عبارتی دارد که می‌گوید: «بل الشّرُّفی تأویل هذه الالفاظ اَطمّ و اعظم لأنها مبطلة لِلّثقة بالالفاظ و قاطعة طریق الإستفادة و الفهم من القرآن بالکلیّة.»[۹]

مترجمِ قدیمی احیا «اَطَمّ و اعْظَم» را «غالب‌تر و عظیم‌تر» آورده است و بسیار طبیعی است که «طَمّ» را به معنیِ غلبه‌کردن گرفته باشد. ولی احتمال این هم هست که غزالی «اَطَمّ» را از ریشهٔ کلمهٔ «طامات» گرفته باشد به همان معنی موردِ بحث. بسیاری از اهل لغت هم «طامّه» را به معنی غلبه‌کردن گرفته‌اند و گفته‌اند: «الطامّه، الداهیة تغلب ماسواها.»[۱۰] بعضی از فرهنگ‌نویسان متأخرِ زبانِ فارسی هم طامات را جمع «طامّه» به همین معنی گرفته‌اند، امّا بسیار بعیداست که این کلمه عربی باشد و از چنین معنایی حاصل شده باشد. زیرا حتی یک موردِ آن به صورت مورد ادعا ــ یعنی مشدد ــ دیده نشده است.

در لهجه‌های غربیِ ایران هنوز «تم» به معنی مبهم و تاریک به کارمی‌رود می‌گویند: «تم و تار» در مورد غروبِ گرفته و مبهم و «توفِ تم‌انگیز» یعنی طوفان تاریکی و

---

۶) همانجا

۷) تفسیر تأویلات ۲۳/۲، از عبدالرزاق کاشانی، با عنوان تفسیر الشیخ الأکبر... محیی‌الدین ابن‌عربی، چاپ سنگیِ نورمحمّد ۱۸۷۴/۱۲۹۱ ۸) حقایق التفسیر، سُلَمی، ۴۲۸/۱

۹) احیاء علوم الدین، ۴۱/۱

۱۰) محیط المحیط در مادّهٔ طمّ و برای ترجمه‌های قرآنیِ کلمه، فرهنگنامهٔ قرآنی، ۹۶۰.

«ابهام‌آمیز» و «تم» به معنیِ «مِه و تاریکی» به‌کار می‌رود.[۱۱]

شاید آن وَجْهِ ابهام‌آمیز تأویلات و کاربُردهای صوفیّه سبب شده است که بر آن‌ها «تم / طام» اطلاق شده است. در آن صورت «طامات» سخنان مبهمی است که از نظر معنایی انعطاف‌پذیر و دارای وجوه گوناگون باشد. در مقامات ژنده پیل، طامات، مفهومی دارد در حدودِ دعوی و سخنان چند معنی و مبهم: وقتی یکی از مدعیّان شیخ جام به او پیغام می‌دهد که بیا با هم چلّه‌ای برآریم و شیخ می‌گوید: «چلّهٔ زنانه یا مردانه؟» آن مدّعی جواب می‌دهد که «این چه طامات است؟ چلّهٔ زنانه بگو کدام است و مردانه کدام؟» بعد شیخ توضیحی می‌دهد دربارهٔ این دو نوع چلّه. از اعتراض مردِ مدعّی به گفتهٔ شیخ، روشن می‌شود که برای او تعبیر «چلّهٔ مردانه و زنانه» امری مبهم و طامات گونه بوده است. و هم آن مدعّی دوباره پیام می‌فرستد که «ازین طامات کار برنیاید، کار[۱۲] علم دارد.....»[۱۳]

در زبان مؤلفان کتب غیر صوفیّه نیز این کلمه کاربُردی دارد که از بافت عبارت، همین معنیِ ابهام و چندگونگی قابل استنباط است. ابوالرجاء قمی دربارهٔ یکی از دبیران می‌گوید: «در مناشیر و امثله (یعنی فرمان‌ها) بر طریقِ اهل خراسان رموز و طامات می‌نوشت»[۱۴] عطفِ طامات بر رموز، تا حدودی به فهم معنی یاری می‌رساند. امام فخر رازی می‌گوید: و هُم (یعنی مُباحیانِ از صوفیّه) قومٌ یَحْفِظونَ طامات لا اصلَ لها و تلبیسات فی الحقیقة و هُم یدّعونَ محبَّةَ اللهِ تعالی. و ایشان یعنی صوفیانِ اهلِ اباحه، مردمی هستند که طاماتی چند، که هیچ بنیادی ندارد و در حقیقت تلبیساتی است، حفظ کرده‌اند و دعوی محبّت خدای می‌کنند.[۱۵]

در سفینهٔ تبریز از مجالس [طامات / کرامات][۱۶] گویی عطار سخن رفته است و ازین

---

۱۱) درین جا، اتکای بنده به سخنانِ دوست هنرمندم دکتر سیروس قامشلو (دکتر داروساز مقیم ایلام و از آهالیِ کرند) است.

۱۲) یعنی اهمیّت در علم است، تعبیر «کار... دارد» در زبان قدما نظیر آن است که امروز می‌گوئیم «مهم... است» مراجعه شود به تعلیقاتِ منطق الطیر، ۲۴۹۴.

۱۳) مقامات ژنده پیل، سدیدالدین غزنوی، تصحیح دکتر حشمتِ مؤید، چاپ دوم، ۷۰.

۱۴) تاریخ الوزراء، ابوالرجاء قمی، چاپ دانش‌پژوه، ۷۶.

۱۵) اعتقادات فِرَق المسلمین و المشرکین، فخرالدین الرازی، ۷۴.

۱۶) دربارهٔ این که درین عبارتِ گردآورندهٔ سفینهٔ تبریز کرامات گویی تصحیفِ طامات گویی است مراجعه شود به مقدمهٔ منطق الطیر، چاپ سخن، ۶۱-۶۰.

که خواجه نصیرالدین طوسی درین مجالس حاضر می‌شده و بدین مجالس دلبستگی داشته است. پاره‌ای از مباحث طامات‌گویی عطار را صاحب سفینهٔ تبریز نقل کرده است که «خواجه عطّار می‌گفت کی ممکنات را وجود نیست بل کی [وجود] موجودات به وجود حق است.» شخصی برخاست و گفت: «پس این سر و ریش چیست؟» خواجه‌عطار گفت: «این نقشِ دومینِ چشمِ احول است» خواجه نصیرالدین چو[ن] این بشنید رقّتی در دلِ او ظاهر گشت. برخاست و بر دستِ خواجه عطّار بوسه داد. به جماعت گفت: ... من این عبارت کی «نقشِ دومین چشم احول باشد» نشنیده بودم.»[۱۷]

اگر این گونه نکات را از مقولهٔ طامات بشماریم می‌توانیم بپذیریم که در مرکزِ مفهومیِ کلمهٔ «طامات» چیزی در حدود ابهام و چند معنایی، و حتی بی‌معنایی، آن هم در حوزه‌های مربوط به اِلاهیّات، وجود دارد. عطّار که خود یکی از برجسته‌ترین نمایندگانِ شعرِ طامات است، هم در مجالس خویش طامات می‌گفته است و هم در شعرهایش و خود تصریح دارد بر این که شیوهٔ او طامات گویی است: دعوت به طامات[۱۸] و سیفِ فرغانی این ویژگیِ عطار را در شعرِ خود مورد اشاره قرار داده است که:

در گفتنِ طامات چو عطار فریدم

یا

ورچه در گفتن طامات به عطّار رسم[۱۹]

از شواهدی که قدما برای «طامات» در طبقه‌بندی انواعِ شعر داشته‌اند می‌توان تا حدودی به قلمروِ مفهومیِ این کلمه نزدیک شد. در سفینهٔ تبریز، تألیف شده بین سال‌های ۲۳-۷۲۱ دو جا تحت عنوان طامات نمونه‌هایی از شعر آمده است. نخست در ضمن ابواب و فصول مجموعهٔ رباعیات اوحدالدین کرمانی و دیگری در مجموعهٔ خلاصة الاشعار فی‌الرباعیّات تألیف محمّد بن مسعود تبریزی مؤلف سفینهٔ تبریز.

در مجموعهٔ رباعیات اوحدالدین، در باب یازدهم، می‌گوید: و فیه فصلان «الفصل الاول فی الطامات»[۲۰] و فصل دوم در آقاویلِ مختلفه. نمونه‌هایی که درین فصل به عنوان طامات

---

۱۷) سفینهٔ تبریز، گردآورده و به‌خطِّ ابوالمجد محمّد بن مسعود تبریزی، تاریخ کتابت ۲۳-۷۲۱ قمری چاپ عکسی، مرکز نشرِ دانشگاهی، تهران ۱۳۸۱ صفحهٔ ۵۹۲.

۱۸) دیوان عطّار، چاپ دکتر تقی تفضّلی، ۱۱

۱۹) دیوان سیف فرغانی، چاپ دکتر صفا، ۱۲۵/۳ و ۱۴۴/۳.

۲۰) سفینهٔ تبریز، ۵۹۲

از سخنِ اوحدالدین کرمانی آمده است این رباعی‌ها ست:

مستم دارد ز باده ساقی پیوست مستی کی بُوَد جام میَش دور از دست
این کار نگر که مر مرا افتاده ست یاران همه از می و، من از ساقی مست

و له

در میکده چون جمالِ معشوقهٔ ماست بازآمدن از کعبه به بتخانه رواست
هر کعبه کزو بوی ندارد کنس است با بوی وصالِ او کنس کعبهٔ ماست

و له

ماییم کی آیتِ صواب از ما شد ما غرقه در آتشیم و آب از ما شد
از بهرِ تفرّجی به بتخانه شدیم صد کوی خرابات خراب از ما شد

و له

هر خسته کی در مصطبه مسکن دارد دودی زمسن سوخته خرمن دارد
هر جا که سیه گلیمی آواره دلی‌ست شاگردِ من است و خرقه از من دارد

در همین سفینهٔ تبریز، در مجموعهٔ خلاصة الاشعار نیز باب دوم در طامات است و نمونه‌هایی که آورده است بدین‌گونه است. شیخ اوحدالدین کرمانی رحمه‌الله:

سهل است مرا بر سرِ خنجر بودن در پای مُرادِ دوست بی سر بودن؟
تو آمده‌ای که کافری را بکُشی غازی چو [تویی] رواست کافر بودن

و ایضاً له طاب ثَراه:

روزی کی گناهِ زشت کیشان بخشند هر نیکی را دو صد پریشان بخشند
گر من نیکم یکی ازیشان باشم ور بد باشم مرا بدیشان بخشند

امام فخرالدین رازی طاب رمسه:

سیر آمدم از سازِ کژ آهنگ وجود محتاج ببوی عدم از ننگِ وجود
کو صیقلِ لطف تا دمی بزداید از آیینهٔ حقیقتم زنگِ وجود

جمال حاجی شروانی

زین پس همگی در آرزوی آنم کین یوسف جان زگرگِ غم برهانم
یعنی که از آن پیش کاجل بستاند خود را نَفَسی مگر زخود بستانم[۲۱]

۲۱) همانجا، ۵۹۴.

در جای دیگر که غزلیات جلال‌الدین عتیقی را گردآوری کرده است با عنوان «الغزلیّات فی التوحید و الطامات» آورده است و نخستین غزل این‌است:

چون نیست بختم تا گُلی از باغ وصلش چیدمی
باد صبا برخاستی بویی مگر بشنیدمی
دانم کی چون من ناسزا نبود سزای وصلِ او
برقی درخشیدی مگر سامان کویش دیدمی
در خانکاه و صومعه بویی بدو گر بُردمی
تا چون شدی دامن‌کشان جانها به‌دامن چیدمی[۲۲]

حافظِ سِلَفیِ اصفهانی[۲۳] (متوفی ۵۷۶) از یک نفر شاعر هروی به نام طاماتی یادکرده و شعری هم ازو نقل کرده است و ما نمی‌دانیم که چرا این شاعر را طاماتی می‌خوانده‌اند اینک عین سخنِ حافظِ سِلَفی:

در قِهَج[۲۴] از ابوطالب نصر بن حسنِ قِهَجی شنیدم که این شعرِ ابوالحسن علی بن احمد هرویِ طاماتی را می‌خواند به روایت از گوینده وقتی که به قهج آمده‌بود:

غَرَسْتُ الوَردَ ارعاها بقلبی وَ اَسقیها الدموعَ من الجُفونِ
فحینَ تفتَّحَتْ نفحت لِغَیری فوا اَسَفی علی الوردِ الخَئُونِ[۲۵]

حافظِ سِلَفی، هم‌چنین از طامات گویی‌های شیخ احمد سنگِ آتش از مشایخ ملامتی عصرش یادکرده است که در جای دیگر از همین کتاب در باب آن سخن گفته‌ایم.

امّا در مورد لباسات، تردیدی نباید کرد که این کلمه از کلمهٔ [ریواس] به معنی فریب و حیله است. نخست به کهن‌ترین شواهد این واژه در شعر فارسی بنگرید:

بُرهانی (متوفی ۴۶۵) گفته است:

مرا گویی لباساتِ تو، تاکی خراباتی چه داند جز لباسات[۲۶]

و فرزند او امیر مُعّزی (متوفی ۵۲۰) گفته است:

---

۲۲) همانجا، ۲۳) معجم السفر، حافظِ سِلَفی، ۳۹۴

۲۴) قِهَج، به تصریح سِلَفی از قرای ناحیهٔ «اَعْلَم» است و اعلم خود ناحیهٔ بزرگی است در قهستانِ همدان معجم السفر، ۳۹۴ و نیز بنگرید به معجم البلدان، ۴۱۸/۴.

۲۵) طاماتیِ شاعر، ظاهراً یک ترانهٔ بسیار کهنِ عامیانهٔ ایرانی منسوب به باباطاهر را به عربی ترجمه کرده است که: «گل از مو دیگری گیره گلابش». ۲۶) مونس الأحرار، محمّد بن بَدْرِ جاجرمی، ۴۸۱/۲.

اگر سرای لباساتیان خرابات است مرا میانِ خراباتیان لباسات است[۲۷]

و سنائی گفته است

زمانی با غریبان نرد بازم زمانی کرد سازم با لباسات[۲۸]

درین بافت‌ها از آن‌جاکه آمیخته به زبان تصوّف است، معنای مرکزی کلمه به روشنی دانسته نمی‌شود امّا از این رباعی فردوس مطربه که در جهانگشای جوینی[۲۹] و نیز تاریخ گزیده[۳۰] آمده است معنیِ فریب قابل استنباط است.

شاها زتو غوری به لباسات بجَست مانندهٔ جوزه از کفِ خات بجست

از اسب پیاده گشت ورخ پنهان کرد پیلان به تو شاه داد و ازمات بجست

در این جاکه بافتِ عرفانی و شطح‌آمیزی نیست، معنیِ فریب به روشنی دیده‌می‌شود. در فارسی تبدیلِ [ر/ل] و [و/ب] به قدری شایع است که نیازی به شاهد وجودندارد. بنابراین به آسانی می‌توان پذیرفت که [ریواس] تبدیل به [لباس] شده و آن را با «ات» جمع بسته‌اند یا از یک پسوند فراموش شده فارسیِ کهن در ساختارِ آن‌ها بهره برده‌اند. اینک چند شاهد از ریواس به معنیِ فریب و حیله:

سنائی گفته است:

چو خواهم کرد هزل و زرق وریواس نخواهم نیز عاقل بود و فرناس

می و معشوقه را بگزین به عالم جز این دیگر همه زرق است و ریواس[۳۱]

و در حدیقه گفته است

می نداری خبر تو ای نسپاس که به صد بند و حیلت و ریواس

زان همی دیو نفس در تو دمد تا زتو عقل و هوش تو برمد[۳۲]

بنابراین مشابهت این کلمه با لبس عربی و اشتقاقی که فرهنگ‌ها از «لباس» عربی برای آن ساخته‌اند توجیه پذیر نخواهد بود.

اینک شواهد برای صورتِ لباسات در معنیِ فریب و تزویر: قدیم‌ترین مورد استعمال کلمه ظاهراً در شعرِ ناصرخسرو است که آن را مترادف فریب به‌کار بُرده است:

---

۲۷) دیوان امیر معزّی، چاپ استاد عباس اقبال، ۸-۱۲۷

۲۸) دیوان سنائی، چاپ استاد مدرس رضوی، ۷۵ ۲۹) جهانگشای جوینی، چاپ علامهٔ قزوینی، ۵۶/۲.

۳۰) تاریخ گزیده، حَمَدِ مستوفی، ۷۵۷. ۳۱) دیوان سنائی، ۷-۳۰۶

۳۲) حدیقه الحقیقه، چاپ استاد مدرس رضوی، ۴-۱۸۳

سخن‌آموز که تا پند نگیری زسخن پند را باز ندانی ز لباسات و فریب[۳۳]

و سوزنی گفته است:

ای سوز نیک، چون پسرِ خواجه کلاخی با زرق و لباسات و فسون و در و دوزی[۳۴]

۳۳) دیوان ناصر خسرو، چاپ استاد مینوی، ۵۲۱. ۳۴) دیوان سوزنی، چاپ دکتر شاه‌حسینی، ۴۷۰

۴۱) چهرهٔ قلندر در شعر فارسی عصرِ آغازی

قدیم‌ترین سندی که در شعر فارسی نام قلندر در آن دیده شده است، یک ترانهٔ عامیانه است که ابوسعید ابوالخیر (۳۷۵-۴۴۰) در خلالِ مجالس خویش بر زبان آورده است[۱] و قراین بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد این ترانه سالها و سالها، قبل از آن ایّام، بر زبان تودهٔ مردم جاری بوده است. با اطمینان می‌توان گفت که در اواخرِ قرن چهارم این سرود یا ترانه زبانزدِ مردم کوچه و بازار بوده است:

من، دانگی و نیم داشتم حَبّهٔ کم　　دو کوزه نبی خریده‌ام پارهٔ کم
بر بربطِ من نه زیر مانده‌ست نه بم　　تا کی کویِ قلندری و غم غم

عین القضات همدانی (۴۹۲-۵۲۵) رباعی‌یی از شاعری گمنام به نام یوسفِ عامری[۲] نقل کرده است که:

درکوی خرابات، چه درویش چه شاه　　در راهِ یگانگی چه طاعت چه گناه
بر کنگرهٔ عرش چه خورشید و چه ماه　　رخسار قلندری، چه روشن چه سیاه[۳]

دربارهٔ هویّتِ تاریخیِ این یوسفِ عامری متاسفانه هیچ گونه اطلاعی وجود ندارد و از آنجا که عین‌القضات به شعر او تمثّل کرده است باید بپذیریم که قبل از پایان قرن پنجم می‌زیسته است.

هم در ترانهٔ منقول در مجالس بوسعید و هم در رباعیِ یوسفِ عامری چهرهٔ قلندر، چهرهٔ انسانی است که معیارهای حاکم بر جامعه را نمی‌خواهد بپذیرد و از عُرف و

---

۱) حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، چاپ انتشارات آگاه، ۶۲ و نیز اسرارالتوحید، ۷۳. دربارهٔ یوسف عامری، به یادداشت شمارهٔ ۱ فصل ۹ مراجعه شود.　۲) ← شمارهٔ پیشین.　۳) تمهیدات، ۲۲۸.

عادت‌های رسمی و جاری، خود را برکنار نگاه می‌دارد. و همّت در آن بسته است که تابوهای جامعه را بشکنند.

نخستین تجربه‌های شعر قلندری

بی آنکه وارد تعریف علمیِ شعر قلندری شویم، همین‌قدر می‌گوییم که شعر قلندری شعری است که گویندهٔ آن می‌کوشد که ارزش‌های رسمی عُرفی و اخلاقی و دینیِ محترمِ در محیط جامعه را به نوعی زیر سؤال ببرد و بر عکس ارزش‌های دیگری را جانشین آنها کند؛ ارزش‌هایی که در عُرفِ جامعه و اربابِ شریعت نه تنها ارزش به حساب نمی‌آید بلکه «ضدِّ ارزش» به شمار می‌رود. جای دیگر ما با تفصیل بیشتر دربارهٔ این نوع، سخن گفته‌ایم در اینجا به همین یادآوری بسنده می‌کنیم. ابوسعید ابوالخیر در اواخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم می‌خوانده است:

قلاّشی و عاشقی سرمایهٔ ماست قُرّائی و زاهدی جهانی دگر است[۴]

ما می‌دانیم که این شعر سرودهٔ شخصِ او نبوده[۵] و به نسل یا نسل‌های قبل ازو تعلّق داشته است، این‌گونه شعرها را نخستین تجربه‌های شعر قلندری باید به حساب آورد.

از این نمونه‌های قرن چهارم و یا نخستین سال‌های قرن پنجم که بگذریم، بعدها «قلندریات» تبدیل به یک نوع genre ادبی می‌شود و در شکل‌گیری عالی‌ترین صوت‌های غزلِ فارسی بیشترین نقش خلاّق را عهده‌دار می‌شود.

در کتاب مونس الأحرار محمّد بن بدرِ جاجرمی (متوفی در اواسط قرن هشتم) این تشبیب قصیده آمده است، به نام بُرهانی نیشابوری (متوفی ۴۶۵)[۶] پدر امیر معزّی شاعر معروف عصر سلجوقی (متوفی در نیمهٔ اول قرن ششم):

هر آن روزی که باشم در خرابات همی نازم چو موسی در مناجات
هر آن روزی که در مستی گذارم مبارک باشدم ایّام و ساعات
مرا بی خویشتن بهتر، که باشم نه قرّایی نمایم من نه طاعات

۴) اسرار التوحید، ۳۲۹/۱

۵) بنگرید به حالات و سخنانِ ابوسعید ابوالخیر، انتشارات آگاه، ۷۹ و نیز مقدمهٔ ما بر اسرار التوحید، ۱/ صص صد و پنج ـ صد و پانزده

۶) دربارهٔ سال وفات بُرهانی بنگرید به‌مقدمهٔ استاد عبّاس اقبال، بر دیوان معزی، تهران، کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳۱۸ صفحه ج.

چو از بندِ خرد آزاد گردم | برآسایم زتهدید عبادات
مرا موسی بفرماید به تورات | چو کردم حقّ فرعونی مراعات
مرا گویی لباساتِ تو تا کی؟ | خراباتی چه داند جز لباسات
گهی اندر سجودم پیش معشوق | گهی پیش مُغَنّی در تحیّات
گهی گویم که ای ساقی: قدح خُذ! | گهی گویم که ای مطرب: غزل هات!
من و باده کشیدن تا زمستی | کشم نعره زحجره در سماوات
پدر بر خمِّ خمرم وقف کرده‌ست | سیلم کرده مادر بر خرابات
یکی آزادمردم لاأبالی | کنم در صفّ قلاّشان مباهات
چو دانستی که مردِ زُهّادم | مکن بر من سلام ای خواجه هیهات
خرافاتِ خراباتی چه گویم | ندانم من به جز هزل و خرافات
سخن گویم زشاهی جعفری اصل | خداوندی جوادی نیکوی ذات[۷]

زنده یاد استاد عباس اقبال آشتیانی، در مقدمهٔ دیوان امیر معزی[۸] پس از نقل این شعر چنین افزوده است که «قسمتِ مدیحهٔ این قصیده در دست نیست ولی از همین اشاره که از «شاهی جعفری اصل» سخن می‌راند تعیین می‌شود که این قصیده هم مثلِ قصیدهٔ معزی به مطلع:

اگر سرای لباساتیان خرابات است | مرا میانِ خراباتیان لباسات است

در مدحِ ذوالسعادات شرفشاهِ جعفری رئیس قزوین است[۹] و اختیار قافیهٔ «ات» هم برای آوردنِ لقبِ ممدوح، یعنی ذوالسعادات، در قافیهٔ آن بوده است.

اگر ثابت شود که این شعر سرودهٔ بُرهانی است و ما می‌دانیم که او در سال ۴۶۵ در گذشته و حدود سال تولّد او را می‌توان سال ۴۰۹ حدس زد، حتی اگر این شعر از سروده‌های آخرین سالهای عمرِ او هم به حساب آید، باید بپذیریم که نمونه‌های شعر قلندری در نیمهٔ قرن پنجم رواج داشته است.

این تشبیب تمام ویژگی‌های یک شعر قلندری را در خود دارد و از عجایب این که به مدح ممدوح نیز تخلص شده است و این خود دلیل این‌است که این شاعر خود صاحب

---

۷) مونس الأحرار، محمّد بن بدر جاجرمی، به‌اهتمام میرصالح طبیبی، تهران، انجمن آثار ملّی، ۱۳۵۰، ۸۲/۲-۴۸۱ و نیز مقدمهٔ دیوان امیر معزّی، د.
۸) دیوان امیرمعزّی، مقدمهٔ مصحّح، د.
۹) همانجا.

تجربه‌ای مستقیم در شعرِ قلندری نبوده بلکه از سنّتِ موجودِ شعر قلندری بهره‌بُرده و تشبیبی بدان اسلوب سروده و به مدح ممدوح خود پرداخته است، شأنِ صاحبانِ شعر قلندریِ راستین فراتر از مدیحه‌گویی است.

اگر در واژگان این شعر دقت شود نوعی درهم ریختگی پارادایم‌های «مسجد» و «خرابات» در آن دیده می‌شود که ستونِ فقراتِ شعر قلندری است؛ یعنی با در آمیختن واژه‌هایی از نوع «مناجات / خرابات» و «مستی / مبارک» و «بی خویشتنی / قُرّایی» و «موسی و تورات / ادای حقِ فرعونی» و «سجود / معشوق» و «مغنّی / تحیّات» و بسیاری واژه‌های دیگر، شاعر از یک سنّت شعری عصر بهره بُرده است.

در دیوان فرزند بُرهانی، امیر معزّی نیز این‌گونه در هم‌آمیزی پارادایم‌های «مسجد» و «خرابات» را می‌توان مشاهده کرد از جمله در قصیده‌ای که در مدیح همان ابوعلی شرفشاهِ جعفری ملکِ قزوین سروده است:

اگر سرای لباساتیان خرابات است — مرا میان خراباتیان لباسات است
میان شهر همه عاشقان خراب شدند — مگر نگارِمن امروز در خرابات است
مجوی زهد و خرابی کن و خراباتی — که عمر را زخرابی همه عمارات است
بیار ساغرِ فرعونی و به دستم دِه — که روزِ وعدهٔ موسی و گاهِ میقات است
هر آن مکان که بود اهل عشق را مأوی — نه جای نکتهٔ طومار و جای طامات است
من آن‌کسم که همی سجده پیشِ عشق بَرَم — بدان سجود وجودِ مرا کرامات است
هرآن سرود که در عشق عاشقانه بخاست — مرا چو سبعِ مثانی و چون تحیّات است[۱۰]

یک نکته را دربارهٔ تشبیب بُرهانی باید یادآوری کنم و آن این است که ابیاتی از آن تشبیب با تخلّص سنائی بدین‌گونه:

چو دانی کاین سنائی ترّهات است — مکن بر وی سلامی خواجه هیهات[۱۱]

در دیوان سنائی نیز آمده است ولی بودنِ بیتی که به مدیح «شاهی جعفری اصل» اشارت دارد، نسبتِ آن را از سنائی دور می‌کند و به همان بُرهانی تناسب بیشتری می‌بخشد، به ویژه که در نسخهٔ بسیار کهن دیوان سنائی که از قرن ششم باقی است و متعلق به موزهٔ کابل بوده است این شعر دیده‌نمی‌شود.

---

۱۰) همانجا، ۲۹-۱۲۸.

۱۱) دیوان سنائی، چاپ استاد مدرس رضوی، ۷۴-۷۳.

۴۲) قلندریّات سنائی

در نسخه‌های کهن و اصیل دیوان سنائی، نوعی تقسیم‌بندی موضوعی، یا اسلوبی قابل مشاهده است.[۱] در کنارِ طبقه‌بندی شعرها به زهدیات و مدایح و غزلیات و مراثی و هجویّات گروهی از شعرها را نیز «قلندریات» نام‌گذاری کرده‌اند.[۲] معلوم نیست که این نام‌گذاری بر دست گوینده، شکل گرفته است یا آنهاکه پس از وفاتِ او به گردآوری شعرهایش پرداخته‌اند، امثالِ محمّد بن علّی رفّاء.[۳] ظاهراً هیچ شاعر دیگری، قبل از سنائی در دیوانِ خویش مجموعه‌ای به نام قلندریات را در بابی ویژه، گرد نیاورده است.[۴]

با همه جستجویی که سالها و سالها برای مرزبندی قلندریات سنائی در ذهن خود کردم، هنوز نتوانسته‌ام تعریفی جامع و مانع از قلندریاتِ سنائی بدهم و مرز آن را با بسیاری قصاید و غزلهای دیگر مشخص کنم. استاد مدرس رضوی، رضوان الله علیه، که در عصرِ ما بیشترین سهم را در شناسائی و معرفیِ سنائی داشته است در چاپی که از دیوان ترتیب داده است با علامت «م» (مدایح) و «ز» (زهدیات) و «غ» (غزلیات) و «ق» (قلندریات) شعرها را از یکدیگر جدا فرموده است و در برابر بسیاری از قصاید و غزلها

---

۱) برای اطلاع از نسخه‌های کهن دیوان سنائی ← یادداشت ما در تازیانه‌های سلوک، ۵۳۰.

۲) دیوان سنائی چاپ استاد مدرس رضوی، صص ۳۸۸-۴۳۵، برای نمونه دیده شود.

۳) محمّد بن علیِ رَفّاء کسی است که بعد از وفات سنائی به جمع‌آوری و تدوینِ شعرهای سنائی پرداخته است.

۴) عطار در مختارنامه فصلی دارد با عنوان «در قلندریّات و خمریّات» که در فهرست موجود در مقدمهٔ منثورِ شاعر باب چهل و سوم است ولی در متن موجودِ نسخه‌ها و چاپ انتقادی ما، باب چهل و چهارم. ویژگی این باب این است که در بیشتر رباعیات آن آمیختگی‌یی میان پارادایم‌های دینی و پارادایم‌های کفر و میخوارگی وجود دارد. بنگرید به مختارنامه، عطار، چاپ دوم، انتشارات سخن، صص ۳۰۰-۲۹۲

نیز هیچ علامتی نگذاشته یا با علامت (ـ) آنها را مشخص کرده است.

اگر به قدیم‌ترین نسخهٔ کلیّاتِ سنائی که بعدها انتشار یافت و متعلق به موزهٔ کابل است و استاد مدرس در تصحیح دیوان از آن بهره نبرده‌اند، نگاه کنیم نوعِ قلندریّات را ازین گونه می‌بینیم: در آغاز باب قلندریات آمده است «القلندریات»: این قصیده در مدح و صفت سلطان آفرینش محمّد[٤] گفته است، بر صورتِ غزل‌وار:

ای ایزدت از رحمت آفریده　　در سایهٔ لطفت بپروریده[٥]

که قصیده‌ای است در بیست و شش بیت و تمامی آن نَعتِ رسول[ص] است. و بعد از آن، با عنوان فی نَعتِ النبی[٤]، این قصیده آمده است:

روحی فداک ای محتشم　　لبّیک لبّیک ای صنم

ای روی تو شمس الضحی　　وی موی تو بَدْرُ الظلم[٦]

که قصیدهٔ مفصّلی است در مدیح حضرت رسول[ص] و پس از آن غزلی است با این مطلع، در شانزده بیت:

ای دل به کوی فقر زمانی قرارگیر　　بیکار چند باشی دنبالِ کارگیر[٧]

و بعد از آن قصیدهٔ هفده بیتی

کی باشد[٨] کین قفس بپردازم　　در باغ الاهی آشیان سازم[٩]

و بعد غزل‌گونهٔ:

ای سنائی خواجهٔ جانی غلام تن مباش

خاک را چون دوست بودی باد را دشمن مباش[١٠]

تا صفحهٔ ۵۸۸ این نسخه که هجویات آغاز می‌شود، تمامی این شعرها که غالباً صورت غزل دارد، بنابرین نسخه در طبقهٔ قلندریات قرار دارد از مقایسهٔ همین چند مورد، با چاپ استاد مدرس و علائمی که آن بزرگ به شعرها داده است می‌توان پی بُرد که قصیدهٔ: «ای ایزدت از رحمت آفریده» و قصیدهٔ «کی باشد کین قفس بپردازم» در نسخه‌های مورد استفادهٔ ایشان در طبقه‌بندی خاصی قرار داشته و با علامت «ـ» مشخص شده است. امّا قصیدهٔ «روحی فداک ای محتشم» و شعر «ای دل به کوی فقر زمانی

---

٥) دیوان سنائی، چاپ کابل، ۵۱۶.　٦) همانجا، ۵۱۷.　٧) همانجا، ۵۱۸

٨) در اصل: کی باشد و کزین، اصلاح از چاپ استاد مدرّس، ۳۷۱.　٩) دیوان سنائی، ۵۱۹

١٠) همانجا، ۵۲۰

قرارگیر» و غزل‌گونهٔ «ای سنائی خواجهٔ جانی غلام تن مباش» در نسخه‌های اساس کار ایشان هم جزء قلندریات بوده و علامت «ق» (قلندریات) گرفته است. البته استاد مدرس رضوی در مقدمهٔ خود متذکر شده‌اند که این طبقه‌بندی در یکی از قدیم‌ترین نسخه‌ها، نسخهٔ کتابخانهٔ ملّی، با علامت «م» وجود دارد و در بقیهٔ نسخه‌هایا رعایت نشده یا چندان دقیق نیست.[۱۱]

با اطمینان می‌توان گفت که این طبقه‌بندی، در دیوان سنائی کاری است که در عصرِ سنائی یا نزدیک به عصر او، انجام گرفته است و نسخه‌های قدیمی همه این اصل را رعایت کرده‌اند. یکی دیگر از دلایل مجعول بودن آن «نسخه بسیار قدیمی» دیگر ــ که در کتابخانهٔ ملی موجود است و «برای کتابخانهٔ محمّد پهلوان (متوفیٰ ۵۸۲) از اتابکان آذربایجان»[۱۲] نوشته شده است هم همین است که در آن این طبقه‌بندی وجود ندارد، علاوه بر دلایل بسیار دیگر که نشان می‌دهد، آن نسخه در همین تهران و در همین قرن حاضر جعل شده است.[۱۳]

اگر نسخهٔ کابُل را در مرزبندی شعرهای سنائی، ملاک قرار دهیم می‌توانیم بگوییم که فضای حاکم بر بسیاری ازین قلندریات، از تم‌ها و موتیوها و صورِ خیالی برخوردار است که با مسائل کیهانی و ازلی و ابدی سروکار دارد و نوعی زیر پا نهادن عُرفیات هم در آن به چشم می‌خورد با اینهمه غزلهای سادهٔ معمولی هم در میان این قلندریات دیده می‌شود از قبیل:

ای دو زلفت دراز و بالا هم وی دو لعلت نهان و پیدا هم[۱۴]

تصورمی‌کنم آن‌چه در زبانِ شاعران و ادیبان دوره‌های بعد عنوان طامات به‌خود گرفته است[۱۵] همان چیزی است که در دیوان سنائی عنوان قلندریات دارد و بسیار طبیعی است که طامات و قلندریّات از یک خانواده تلقّی شوند.

---

۱۱) مقدمه استاد مدرس رضوی بر دیوان سنائی صص صد و چهل و شش ـ صد و پنجاه و یک دیده‌شود.

۱۲) نسخهٔ کتابخانه ملی ایران، شمارهٔ 2353 از قرن ششم.

۱۳) از جمله دلایل جعلی بودنِ این نسخه این است که شعرهایی راکه مسلّماً از سنائی نیست به نام او ثبت‌کرده ودر تمام این موارد با دعاهایی از نوع أدامَ‌الله عُمْرَهُ که دلالت برین دارد که در آن تاریخ سنائی هنوز حیات داشته است و از نظر رسم الخط هم کاتب تابع تلفظهای عصر ماست مثلاً کلمهٔ «شَرَه» به معنی حرص و آز را، مانندِ مردم امروز، «شره» بر وزنِ «همه» تلفّظ کرده و در صورت اضافه آن را «شرهٔ» کتابت کرده است به جای «شَرَهِ» در قصیدهٔ معروف: بس که شنیدی صفتِ روم و چین. ۱۴) دیوان سنائی، نسخهٔ کابُل، ۵۲۹.

۱۵) مراجعه شود به فصل ۴۰ کتاب حاضر.

۴۳) چهرهٔ قلندر در آثار سنائی

سنائی آدمِ شعر فارسی است، در بسیاری از مسائل و مضامین و تم‌ها و موتیوها و «ساخت و صورت‌ها» پیشاهنگِ تمامِ شاعران بعد از خوداست.[۱] شاعری که مولوی (خداوندِ معنی‌های بلندِ روحانی در تاریخِ شعرِ جهان) و خاقانی (خداوندِ ساخت و صورت‌های شگفت‌آورِ شعری در تاریخ ادب ما و شاید هم ادب جهان) هر دو به پیشوائی و استادی او اعتراف دارند.[۲] یکی از مسائلی که سنائی وارد شعر فارسی کرده است همین تصویر قلندریان است به عنوانِ رمزهای کمالِ انسانیت و اوج تعالیِ در سلوک. ما نمی‌دانیم که در اسنادِ نابود شدهٔ شعر فارسیِ قبل از سنائی چه مقدار از ادبیّات قلندری وجود داشته است ولی اگر آثارِ موجود و شناخته شده را ملاک قراردهیم، با اطمینان می‌توانیم بگوییم که سنائی در بسیاری از مسائل شعر فارسی پیشاهنگ است و در تأسیس ادبیّات قلندری نیز. به این غزلِ سنائی[۳] توجه کنید:

درکوی ما، که مسکنِ خوبانِ سَعْتَرَی ست از باقیاتِ مردان، پیری قلندری ست

---

۱) دربارهٔ پیشاهنگ بودن سنائی، در بسیاری از عرصه‌های صورت و معنی در شعر فارسی مراجعه شود به مقدمهٔ مابر تازیانه‌های سلوک، ۲۱-۵۸.

۲) خاقانی گفته است، دیوان، ۸۵۸:

چون زمان عهدِ سنایی درنوشت آسمان چون من سخن‌گستر بزاد

و مولانا فرموده است، مثنوی، ۲۱۳/۲:

ترک جوشی کرده‌ام من نیم‌خام از حکیم غزنوی بشنو تمام

۳) در نقل غزل ما ازترکیب ضبط‌های نسخهٔ کابُل و دیوان سنائی چاپ استاد مدرس رضوی بهره‌برده‌ایم ← در اقلیم روشنایی، ۲۲-۲۳؛ و دیوان سنائی، ۸۹-۹۰.

پیری که از مقام منیّت، تنش جداست / پیری که از بقای بقیّت، دلش بری ست
تا روز، دوش، مستِ خراب اوفتاده بود / بر صورتی که خلق بروبر، همی گریست
گفتم ورا ببینم، کاین سخت منکراست / گفتا که حالِ منکَری از شرطِ منکری ست
گفتم: گر این حدیث درست است پس چراست / کاندر وجودِ معنی با خلق داوری ست
گفت: آن وجودِ فعل بُوَد کاندرو ترا / با غیر، داوری زپیِ فضل و برتری ست
آنکس که دیو بود چو آمد درین طریق / بنگر براستی که کنون خاصه چون پری ست
دستِ هنر نهاد گُله بر سرِ خِرَد / هر تکمه[۴] از کلاهش دینار جعفری ست
گفتم دلِ سنائی از کفر آگه است / گفت این نه از شمارِ سخنهای سرسری ست
در حقِ اتحادِ حقیقت به حقِّ حق / چون تو نه‌ای حقیقتِ اسلام کافری[۵] ست

بسیاری از ابیات این غزل، به لحاظ ضبطِ کلمات، مشکوک است. معنیِ دقیقِ بسیاری ازین ابیات و مصراع‌ها روشن نیست. سنائی چه می‌خواسته است از زبان این پیر قلندری بگوید. آیا سخنان سنائی چیزهایی جز اینها بوده و کاتبان، به دلایلِ گوناگون، آن را دگرگون کرده‌اند؟ آنچه در توصیف پیر گفته است روشن است (سه بیت اول غزل) حالتِ پیری قلندری که در کویی مقام دارد که آن کوی مسکنِ «خوبانِ سعتری» است. این کلمهٔ «سعتری» از کلماتِ بحث‌انگیزی است که دربارهٔ آن سخن‌های بسیار گفته‌اند و هنوز جای بحث دارد. بدون تردید این کلمه عربی نیست. وجود [ع] در آن به هیچ روی دلیلِ عربی بودن آن نیست. کلمات بسیاری در متون قرن پنجم و ششم داریم که در آنها [ع] دیده می‌شود و فارسی‌اند مانند «شَعر» (نوعی پارچهٔ لطیف) و «کَعک» که صورتی است از کلمهٔ «کاک» فارسی. قبلاً دربارهٔ این غزل و این کلمه یادداشتی، جایی، نوشته بودم[۶] ولی اکنون تردید ندارم که «سعتر» در کلمهٔ «سعتری» همان «شاطر» است که از واژگان ویژهٔ جوانمردان و فتیان است و به احتمال قوی «شاطر» کلمه‌ای بوده است رایج در محافلِ «قلندریّه» و نیز در جمع «فتیان». آن بخش از استعمال کلمهٔ «شاطر» که به

---

۴) تعبیرِ «هرتکمه از کلاهش» ضبط نسخهٔ کائل است متن چاپ استاد مدرس رضوی: «هر نکته از کلامش» و نسخهٔ پاورقی ایشان (برگرفته از نسخهٔ کتابخانهٔ ولی الدین ترکیه، فیلم شمارهٔ 134 کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران) صورتِ «هر نقطه از کلام چو» دارد.

۵) درین باره بنگرید به تعلیقات ما بر منطق الطیر، انتشارات سخن ۶۱-۵۶۰ و تمهیدات، عین‌القضاة، ۱۲-۲۱۱ ونیز مقدمهٔ ما بر اسرارالتوحید ۱ / چهل و نه تا پنجاه و دو و تبصرة الاصطلاحات، گیسو دراز، ۱۲۰.

۶) مراجعه شود به تعلیقات در اقلیم روشنائی، ۱۷۹.

جوانمردان و آیینِ فتیان مرتبط است، شواهد بسیار دارد و نیازی به آوردنِ آن شواهد نیست. در الرسالة القشیریه، امام قشیری، در شرحِ حالِ فضیل عیاض[۷] می‌گوید: «کانَ الْفضَیلُ شاطراً یقطع الطریق بین ابیورد و سرخس»[۸] و در ترجمهٔ قدیمی رسالهٔ قشیریه مترجم می‌گوید: «فضَیل عیّاری بود به راه زدن میانِ باورد و سرخس»[۹] و در جای دیگر از الرسالَةُالقشیریه، اشاره به زندگی مردی شده است که او را «جَمَل عایشه» می‌خوانده‌اند و از شاطران بوده است «رأیتُ رَجُلاً یُعرف بـ« جَمَل عایشه» مِن الْشطار یُضْربُ بالسیاط فقلت له اَیّ وقتٍ یکونُ اَلَم الضربِ علیکُم اسْهَلُ؟» فقال: اذا کانَ مَنْ ضُربْنا لأ جْلِهِ یَرانا»[۱۰] در ترجمهٔ فارسی: مردی را دیدم از عیّاران، وی را تازیانه همی زدند. گفتم وی را کدام وقت آسان‌تر بود اَلَمِ زخم بر شما؟ گفت: آنگاه که آن کس که از بهر او می‌زنند می‌نگرد»[۱۱] و در جای دیگر می‌گوید: «قال احمد بن خضرویه لإمرأَته اُمّ علی اُریدُ اَنْ اَتَّخِذَ دعوة ادعو عیّاراً شاطراً کان فی بَلَدِهم رأسَ الفتیان»[۱۲]. که در ترجمهٔ قدیمی رساله چنین ترجمه شده است: احمدِ خضرویه گفت به زن خویش گفتم، امّ علی، کی مرا مُراد است که سرِ همه عیّاران را مهمان کنم.»[۱۳]

از مقایسهٔ این موارد با اطمینان می‌توان گفت که «شاطر» (= سعتر) همان «عیّار» است و عیّار عضوِ جماعت فتیان و جوانمردان. مشابهت بعضی از مسائل مربوط با جوانمردان با آنچه دربارهٔ قلندریان آورده‌اند، ارتباطِ این دو جریان را در دوره‌های دور، نشان می‌دهد.[۱۴] بنابراین، این پیر قلندر که مسکنِ او در کوی خوبانِ سعتَری (شاطران) است، نوعی وابستگی به فتیان و جوانمردان نیز دارد. دربارهٔ سعتری یک نکتهٔ دیگر را نیز نباید فراموش کرد که در فهرست داستان‌های عاشقانهٔ ادب فارسی در قرن پنجم، در کنار «مجنون و لیلی» و «صرخ بت و خنگ بُت» و «وامق و عذرا» داستانی هم به نام «سعتری و مشتری» وجود داشته است.[۱۵] از تأمل در ساختِ موسیقیایی «مشتری» می‌توان حدس زد که کلمه «سُعْتری» تلفظ می‌شده است.

اوصاف دیگری که سنائی دربارهٔ این پیر می‌آورد، همه از اوصاف اولیاءُ الله است به

---

۷) فضیل بن عیاض (متوفی ۱۸۷) زاهدِ نامدار خراسانی دربارهٔ او بنگرید به طبقات‌الصوفیه، سُلَمی، ۶-۱۴.
۸) الرسالة القشیریّه ،۹۰ ۹) ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه ، ۲۸ ۱۰) الرسالة القشیریّه، ۸۳
۱۱) ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه ۲۴۸. ۱۲) الرسالة القشیریه، ۱۱۳
۱۳) ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه، ۳۵۸ ۱۴) دربن باره به ص ۱۶۱ کتاب حاضر مراجعه شود.
۱۵) بنگرید به کتابِ بحار الحقیقه، احمد جامِ زنده پیل ،ورق ۳۱b و ۳۲a.

زبان شطح. گفتگوی میان او و پیر در مواردی بسیار مبهم است و در بیتِ هفتم، به احتمال قوی دفاعی از ابلیس وجود دارد که می‌توان گفت اندیشه‌ای قلندری بوده که واردِ تصوفِ خراسان شده است و بقایای آن در آراء اهلِ حق ــ که میراث‌داران بخشی از سنّت قلندریان‌اند ــ هنوز دیده می‌شود.[۱۶] آخرین بیت غزل، سر جملهٔ ادبیاتِ مغانه و شعر قلندری است.[۱۷] این نکته که حقیقتِ اسلام کافری است، با هر تفسیری که از آن داشته باشیم، مهمترین درونمایهٔ ادبیّات قلندری است و حجم قابل ملاحظه‌ای از اندیشه‌های عرفانیِ عین القضات همدانی را که وارثِ عرفانِ مغربِ ایران و خراسان با هم است، تشکیل می‌دهد. «دریغا هرگز در کفر مُغ شده‌ای تا درین مقام، کفر با کمال یافته‌باشی تا همگیِ تو این بیت‌ها گوید:

ای کفر مغان از تو جمالی دارند وز حسنِ تو بی نشان کمالی دارند
کافر نشوند که کفر راهی دورست از کفر دریغا که خیالی دارند

درین مقام ابلیس را بدانی و ببینی که ابلیس کیست.[۱۸]

۱۶) دربارهٔ جایگاه ابلیس با لقبِ «ملک طاوس» در میان اهل حق بنگرید به آیینِ یاری، مجید القاصی، ۵۱.
۱۷) بنگرید به تمهیدات، ۲۱۰. ۱۸) تمهیدات، ۱۱-۲۱۰

۴۴) چهرهٔ قلندر در آثار عطّار

تردیدی ندارم که تا مدتها بعد از وفاتِ عطّار، در خراسان، افراد این طایفه را هنوز قلندری می‌گفته‌اند و محلِ زندگی و اقامتِ ایشان را قلندر. در مثنوی‌های مسلّمِ عطّار، لفظِ قلندر و قالندر که به کار رفته است در معنیِ مکان است و به همین دلیل بعضی از استادان معاصر که متوجّهِ سابقهٔ تاریخی و تحوّلِ معنائیِ کلمه نبوده‌اند در برابر کلمهٔ قلندر در شعرِ عطار، کلمهٔ [خانه] را اضافه کرده‌اند، یعنی [قلندرخانه] به جای همان مفهوم اصلی که اسم مکان است.

در غزلهای عطار، به علّتِ فقدان نسخهٔ انتقادی علمی، با آشفتگی بسیار روبرو می‌شویم. امّا در رباعیات او، که در انتساب آنها به او و عصر او کمتر تردیدی وجود دارد، کلمهٔ قلندر دقیقاً به معنیِ مکان است. پیش از این در یادداشتی در تعلیقاتِ مختارنامه[۱] نوشته بودم:

قلندر: محلّی که افرادِ ساکن آنجا دارای ویژگی‌های خاصّی بوده‌اند، در بزیر پای نهادنِ عُرف و عادت‌های رایج در محیط جامعه و شکستنِ حرمتِ بسیاری از ارزشهای مسلّط بر زندگی روزمرّهٔ مردمان، از خود بی‌باکی نشان می‌داده‌اند و چنین مردمانی را به مناسبتِ محّلِ اجتماع و زندگیِ ایشان، در آغاز قلندری (منسوب به محلٌّ قلندر) می‌گفته‌اند و تا حدودِ عصّرِ عطار افراد را «قلندری» و محلٌّ سکونت ایشان را «قلندر» می‌نامیده‌اند بعدها براثرِ تحوّلی که در کلمه پیدا شده است، بتدریج این افراد را نیز قلندر خوانده‌اند.

---

۱) مختارنامه، چاپ دوم، انتشارات سخن، صص ۴۳۱-۴۳۲.

یکی از ملاک‌های قدمت یک شعر یا یک عبارت همین است که در آن کلمهٔ «قلندر» به معنیِ مکان باشد و شخص منسوبِ به آن قلندری و یا مضاف الیه کلمهٔ قلندر باشد مانندِ رندِ قلندر (مثل مردِ مسجد یا اهلِ تهران) از دقّت در تقابلِ صومعه و مسجد و قلندر درین رباعی‌های عطار این نکته به خوبی روشن می‌شود:

گه نعره زنِ قلندرت خواهم بود گه در مسجد مجاورت خواهم بود[۲]

یا:

آن آه، به صدق، کز قلندر خیزد در صومعه هیچ کس نشان می‌ندهد[۳]

«رند قلندر» رندی است که در «قلندر» زندگی می‌کند:

زنهار به گردِ من مگردای زاهد کاین رندِ قلندر از نمازت ببرد[۴]

و «بازار قلندر» بازاری است که در محلّهٔ قلندر وجود دارد مثلِ «بازار تهران»:

یک لحظه به «بازار قلندر» بگذر تا از بد و نیکِ دو جهان باز رهی[۵]

و «نعره زن قلندر» کسی است که در محلهٔ قلندر هیاهو به راه می‌اندازد، مثلِ «چاقوکش پامنار»:

گه «نعره زنِ قلندر» آیم با تو گه پیش فتاده بر سر آیم با تو[۶]

قلندری: منسوب است به محّلِ قلندر و به معنی شخص است:

من زاهدِ قوطه پوش چون دانم بود چون یار مرا قلندری می‌خواهد[۷]

و «رند قلندری» یعنی رندی که منسوب است به محلّهٔ قلندر مثلِ «رند تهرانی» یا «رند اصفهانی»:

ما را جگر از زُهدِ ریائی خون شد ای رندِ قلندری کجایی آخر؟[۸]

و «دُردِ قلندری» مثلِ «شراب شیرازی» یعنی دُردی که در قلندر می‌فروشند یا در آنجا فراهم می‌آید:

زین دَرد که جز غصّهٔ جَان می ندهد جز دُردِ قلندری امان می ندهد[۹]

و «تُرکِ قلندری» به معنی ترکی است که از محلِّ قلندر است مثلِ «ترک شیرازی»:

---

۲) همانجا، شمارهٔ ۱۱۴۱.
۳) همانجا، شمارهٔ ۱۶۷۴.
۴) همانجا، شمارهٔ ۱۶۷۵.
۵) همانجا، شمارهٔ ۱۶۷۶.
۶) همانجا، شمارهٔ ۱۳۰۶.
۷) همانجا، شمارهٔ ۱۶۶۶.
۸) همانجا، شمارهٔ ۱۶۷۲.
۹) همانجا، شمارهٔ ۱۶۷۴.

ای ترکِ قلندری شرابی در ده جامی، دو، می‌از بهرِ خرابی در ده[۱۰]

در آثار مسلّم عطار، یعنی منطق الطیر، الاهی نامه، اسرارنامه، مصیبت‌نامه و مختارنامه این قاعده در استعمالِ کلمهٔ قلندر کلیّت دارد و از روی همین قاعده می‌توان غزل‌های مشکوک و منسوب به عطّار را تشخیص داد مثلاً این بیت

قلاش قلندرسان رفتم به درِ جانان حلقه بزدم گفتا نه مردِ درِ مایی[۱۱]

که در نسخه‌های قدیم و اصیل دیوان (از جمله نسخهٔ بسیار کهنِ مجلس شورای ملی[۱۲] و نسخهٔ کتابخانهٔ سلطنتی سابق[۱۳] که از مهمترین نسخه‌های دیوانِ عطاراند) وجود ندارد. بی گمان اگر در آثارِ مسلّم عطّار، خلاف این قاعده پیدا شود، باید یا در اصالتِ آن بیت یا در اصالت آن ضبط خاص تردید کرد و این حکم در دیوان سنائی نیز عمومیت دارد و استعمالِ قلندر و قلندری، ملاک اصالتِ شعرها و انتسابِ آنها به سنائی می‌تواند قرارگیرد. این یادداشت را باید با چند نکتهٔ دیگر تکمیل کنم.

جای دیگر[۱۴] به تفصیل بیشتری بحث کرده‌ام که در میان چاپهای دیوان عطّار، بهترین چاپ، چاپ استاد تقی تفضّلی است زیرا در تدوین آنها از بعضی از قدیم‌ترین نسخه‌های دیوان عطار نیز استفاده شده است امّا به علّتِ استفادهٔ غیر رَوِشمند از نسخه‌های متأخر و غیر اصیل، این دیوان به شکل کشکولی درآمده است که با اطمینان می‌توان گفت حدود ۳۵٪ تا ۳۰٪ آن از شاعران دیگر و عطارهای دوره‌های بعد است. به همین مناسبت استعمال کلمهٔ قلندر در متن این دیوان حالتی شناور دارد. در مواردی از قبیل این بیت به همان صورتِ قدیمی و درست دیده می‌شود:

سر به بازارِ قلندر درنهم پس به یک ساعت ببازم هرچه هست[۱۵]

یا:

در قلندر چسند قُرّایی کنی نقدِ جان در باز قُرّایی بس است[۱۶]

در مواردی نیز با اندک تصرفی که کاتبان ایجاد کرده‌اند، این تغییر در ابیاتی از

---

۱۰) همانجا، شمارهٔ ۱۷۳۳. ۱۱) دیوان عطار، چاپ دکتر تفضّلی، ۶۹۲

۱۲) کلیّاتِ عطّار، نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای ملّی، مورّخ ۶۸۲، شمارهٔ 2268

۱۳) دیوان عطار، نسخهٔ کتابخانهٔ سلطنتی (کاخ گلستان) مورّخ هفتصد و سی و یک به خط ابوبکر بن علی بن محمّد اسفراینی معروف به پاکان، شمارهٔ 270 (شمارهٔ امروالی).

۱۴) مقدمهٔ منطق الطیر، انتشارات سخن، ۳۵.

۱۵) دیوان عطار چاپ دکتر تقی تفضّلی، ۴۱، متن و حاشیه. ۱۶) همانجا، ۵۲.

دیوان‌عطار دیده می‌شود مثلاً:

گر همی خواهی که از خود وارهی با قلندر دُردی آشام، ای غلام[۱۷]

که در نسخه‌های دیگر در قلندر، دارند و کاتب، چون معنیِ قدیمی قلندر را نمی‌دانسته است و آن را شخص تصور می‌کرده است، پیش خود اندیشیده که باید با قلندر درست باشد و آن را به این صورت درآورده است در صورتی که سه نسخهٔ مهّم دیوان بجای «با» کلمهٔ «در» را دارند این درست همان صورتی است که در شعر سعدی:

پسر کو میانِ قلندر نشست پدر، گو، ز خیرش فرو شوی دست[۱۸]

دیده می‌شود و جای دیگر[۱۹] دربارهٔ آن بحث کردیم. یا در مطلع این غزل:

تُرکِ قلندر مسن دوش درآمد از درم بوسه گشاد بر لبم تنگ کشید دربرم[۲۰]

که هر کس با الفبای عروض آشنایی داشته باشد می‌داند یا کاتب اشتباه کرده است یا مصحّح و یا غلط گیر مطبعیِ کتاب و صورتِ درستِ کلمه همان «قلندری» است:

تُرکِ قلندریِّ من دوش درآمد از درم بر وزن مُفتعلن مفاعِلُن که تمام مصراع‌های غزل در آن وزن است در صورتی که متن چاپ شده را باید به مفتعلن فعولن... تقطیع کرد.

این گونه تغییرات را در اغلبِ متونی که کلمهٔ قلندر در آن به کار رفته و متعلق به حدود قرن هفتم و قبل از آن است، بر دستِ کاتبان دوره‌های بعد همه جا می‌توان مشاهده کرد. یکی از مهمترین نمونه‌های آن منطق الطیر عطار است و داستان مردِ عربی که در عجم واردِ قلندر (= قال اندر) شد و هر چه داشت درباخت مثلاً در بیت:

در نظاره می‌گذشت آن بی خبر بر قلندر راه افتادش مگر[۲۱]

که در نسخهٔ بسیار قدیمی قونیه آمده و اساس چاپ استاد گوهرین است، در نسخه‌های دیگر غالباً به صورت: بر قلندرخانه افتادش مگر، اصلاح شده است[۲۲] و در بیت بعد:

چون قلندریان چنانش یافتند آب بُرده عقل و جانش یافتند[۲۳]

به وسیلهٔ بعضی نسخه‌نویسان دوره‌های بعد تبدیل شده است به: «چون قلندران» و در بیت بعد:

---

۱۷) همانجا، ۳۷۷. ۱۸) بوستان، سعدی، چاپ استاد یوسفی، خوارزمی، ۱۶۵.
۱۹) تعلیقات منطق الطیر، ۷۱۹. ۲۰) دیوان عطار، همان چاپ، ۴۳۵.
۲۱) منطق الطیر، همان چاپ، ۳۹۰ ۲۲) همانجا. ۲۳) همانجا.

رنـــدی آمـــد دُردیِ افـــزونش داد وز قلندر، عـــوزْ ســـر، بـــیرونش داد[۲۴]

بعضی کاتبان[۲۵] آن را به صورت «وز قلندرخانه» درآورده‌اند.

بر روی هم ضبط‌های دیوان عطار درین باره، مورد به مورد باید، بررسی انتقادی شود یا در اصالت غزل باید شک کرد مانند این غزل:

ای حســـنِ تـــو آبِ زنـدگانی تـــدبیر وصـــالِ مـــا تـــو دانـــی

پرسی تو زمن که عاشقی چیست روزی که چو من شـوی بـدانی

بـی پـیر مـرو تـو در خـرابـات هـــر چـــند قـلندر جـهانی[۲۶]

که در دیوان شمس تبریز[۲۷] نیز دیده می‌شود و احتمالاً نه از عطّار است و نه از مولانا. البتّه یک بیت این غزل در مثنوی شریف[۲۸] مورد توجه مولانا قرارگرفته است. یا در ضبطِ کاتب باید تردید کرد مانند مواردی که به دلایل نسخه‌شناسی یا عروضی یادآور شدیم.

این بحثِ فقهُ اللُغَوی ما را از تصویرِ چهرهٔ قلندر در آثار عطار قدری دور کرد ولی از آنجا که مورد مناسبی بود برای تکمیل اصلِ نظریّهٔ ما، از طرح کردنِ آن در اینجا چشم‌پوشی نکردیم.

تصویری که عطّار در منطق‌الطیر از قلندر و قال‌اندر می‌دهد نشان‌دهندهٔ این است که قلندر محلی است با رسوم و آدابی ویژه در سرزمینِ عجم و مردمِ عرب با چنان جایی آشنایی نداشته‌اند و بر اساس همین داستان می‌توان به روشنی دانست که در قلندر، شراب و دُردی به افراد می‌داده‌اند و آنها هرچه داشته‌اند، می‌باخته‌اند. هم قمارخانه بوده است و هم شرابخانه. مردمی که در قلندر اقامت داشته‌اند «رند» خوانده می‌شده‌اند و ساکنان آنجا مشتی مردم «شنگ» و «بی سر و پا» و «پاک باخته» و «کم زنْ» و «مُهره دزد» و «پاک بر» و در انواع پلیدی سرآمد همگان.[۲۹] هرکدام ازیشان کوزه‌ای دُرْدِ شراب در کف دارد و ناچشیده مست است. در آنجا تمام هست و نیستِ مردم در قمار باخته می‌شده است و عور و برهنه و مست از آنجا، بیرون می‌آمده‌اند، حتی جامهٔ خود را نیز می‌باخته‌اند.[۳۰]

در غزلهای عطار و در رباعیات او نیز تصویری که از مردِ قلندری داده می‌شود ساکن

---

۲۴) همانجا. ۲۵) منطق الطیر، چاپ پاریس و چاپ اصفهان.

۲۶) دیوان عطار چاپ دکتر تفضّلی، ۶۵۸. ۲۷) کلیات شمس تبریز، چاپ استاد فروزانفر، ۷۴/۶

۲۸) مثنوی، چاپ نیکلسون، ۲۴۶/۱، و مجالس سبعه، چاپ دکتر سبحانی، ۱۰۲.

۲۹) منطق الطیر، همان چاپ، ۳۹۰ ۳۰) همانجا.

این چنین مکانی است با آن گونه از شیوهٔ زندگی. مردِ قلندریِ غزلها و رباعیاتِ عطار، قهرمانِ لیریکِ ادبیاتِ مغانهٔ فارسی است که در جای دیگر دربارهٔ آن به تفصیل سخن گفته‌ایم[۳۱] و اگر سنائی و عطّار اساس چنان تصویری رابنیاد ننهاده بودند، ما از شعرهای شگفت‌آور خواجهٔ شیراز امروز محروم بودیم.

یک نکته را در بابِ غزلهای قلندریِ عطار نباید فراموش کرد که ادامهٔ سنّت شاعران قبل از سنائی و سنائی است و آنچه در فاصلهٔ سنائی تا عطار بوده است و اندکی از آن باقی مانده است.

غزلی در دیوان، عطار ثبت است که در باب نسخه‌شناسی آن قدری باید تأمل کرد ولی اگر ثابت شود که از آنِ عطار است مسائلی از ارتباطِ عطار با قلندریانِ حیدری و یا دستِ کم توصیف ایشان، روشن می‌شود. غزل این است:

شادی به روزگار شناسندگانِ مست — جانها فدای مرتبهٔ نیستانِ هست
از ناز برکشیده کُله گوشهٔ بلی — «در گوش کرده حلقهٔ» معشوقهٔ الست
گاهی ز فخر، تاجِ سرِ عالمی بلند — گاهی زفقر خاکِ رهِ این جهانِ پست
دستارِ عقلشان کفِ طرّار عشق بُرد — بازار توبه‌شان شکنِ زلف «لا» شکست
«زنجیر در میان» و «نمد در بر» ند ازانک — مردی که راهِ عشق به سَر بُرد «حیدر» است
عطّار جامِ دولتِ ایشان به کف گرفت — جاوید از آن شرابِ معطّر بماند مست[۳۲]

سبک غزل، به گونه‌ای روشن، خارج از اسلوب عطار است ولی اگر به دلایل نسخه‌شناسی ثابت شود بسیار نکته‌ها در زمینهٔ قلندریانِ حیدری روزگارِ عطار از آن می‌توان دریافت از قبیل «حلقه‌هایی که در گوش» داشته‌اند و «زنجیرهایی که بر میان می‌بسته‌اند.» و نیز «نمدی که در بر می‌کرده‌اند» و عقیده داشته‌اند که «مردِ راهِ عشق، حیدر» است. بر فرض بسیار بعیدی که این غزل از عطّار باشد، از طریق آن می‌توان آن سخنِ موهوم صاحب تذکرهٔ دولتشاه را با احتیاطِ بیشتری نقد کرد آنجا که می‌گوید پدر شیخ عطّار مرید قطبُ الدین حیدر بوده است و شیخ در نوجوانی، منظومهٔ «حیدرنامه» را دربارهٔ قطب الدین حیدر سروده است.[۳۳]

---

۳۱) شعرِ عرفانیِ فارسی، زیر چاپ.

۳۲) دیوان عطار، چاپ تفضّلی، ۷۶.

۳۳) تذکرة الشعراء، دولتشاه سمرقندی، چاپ کلالهٔ خاور، ۱۴۴. دربارهٔ حیدرنامه/ حیدری‌نامه و این که چنین منظومه‌ای وجود ندارد، ← استاد سعید نفیسی، جستجو در احوال عطار، ۹۵-۱۳۵.

با اینهمه ابیاتی در دیوان غزلیّاتِ عطار، هنوز هست که باید در انتساب آنها یا در صورت اصلی آنها بحث کرد برای نمونه این ابیات:

ما همه کشتگان این راهیم　　سیرگشته ز جان قلندروار

یا

دی در صفِ اوباش زمانی بنشستم　　قلّاش و قلندر شدم و توبه شکستم

یا

زنهار مشو تو در خرابات　　هرچند قلندرِ جهانی

یا

قلّاش و قلندرسان رفتم درِ جانان　　حلقه بزدم، گفتا: نه مردِ درِ مایی

که چون به نسخه‌شناسی این غزلها رجوع کنیم می‌بینیم که هیچ کدام از آنها در سه نسخهٔ اساس و معتبر وجود ندارد و اگر موردی باشد که اصل غزل در نسخه‌های اصیل موجود باشد، بیتْ اصیل نیست و افزوده است یا صورت منقول درست نیست، مثلاً «قلّاش و قلندر» اصیل نیست ولی «قلاش قلندر» می‌تواند اصیل باشد.[۳۴]

۳۴) دیوان عطّار، به ترتیب صص۳۲۲، ۳۹۲، ۶۵۸ و ۶۹۲.

۴۵) چهرهٔ قلندر در دیوان شمس

دیوان شمس تبریزی، چاپ استاد فروزانفر[۱]، با اینکه زیرنظر بزرگترین مولوی شناس قرون و اعصار فراهم آمده است، ازین نقطهٔ ضعف برکنار نمانده است که مقدار زیادی شعر از شاعران دیگر در آن دیده می‌شود. حجم تقریبی شعرهای دیگران که در این چاپ وجود دارد، احتمالاً، چیزی در حدود بیست درصد یا بیشتر از آن برآورد می‌شود. به همین دلیل آنچه درین یادداشت دربارهٔ تصویر مولانا از قلندر داده می‌شود، ممکن است به تمامی حاصل ذهن و ضمیر او نباشد. بناگزیر عنوان این یادداشت چهرهٔ قلندر در دیوان شمس است و نه در نظر مولانا.

در مثنوی شریف، چاپ استاد نیکلسون، که تمامی ابیات آن تقریباً سرودهٔ مولاناست حتی یک بار هم کلمهٔ قلندر به کار نرفته است. در داستان طوطی و بقّال هم که اشاره‌ای به سر و شکل قلندریان شده است و از «سر بی مو بسانِ تاس و طشت»[۲] ایشان خبری آمده است، نام دیگر ایشان که «جولقی» است به کار رفته است و نه قلندر.

در مجموع مولانا در این دیوان «قلندر» را که قبل ازو در شعر عطار و سنائی و دیگر شاعران به معنی مکان بوده است در مورد شخص به کار می‌برد و این خود نشانهٔ آن است که در آسیای صغیر و در محیط فرهنگیِ عصر او، تحول کلمهٔ قلندر از معنیِ مکان به معنیِ شخص، اتفاق افتاده است. تقریباً در حدود سی موردی که یادداشت دارم، همه

---

۱) عنوان اصلی کتاب در چاپ استاد فروزانفر بدین‌گونه است: کلیّاتِ شمس یا دیوان کبیر از گفتار مولا جلال الدین محمّد مشهور به مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران، شمارهٔ ۷۱۴ که در سال‌های ۴۲-۱۳۳۸ چاپ شده است. ۲) مثنوی، چاپ نیکلسون، ۱۸/۱

جا قلندر نام شخص است و آنچه در این شخص قابل توجه است بیش از آنکه حالت ملامتی او و جانبِ نقیضی و پارادوکسی شخصیت او مورد توجه باشد، جنبهٔ تجرید و فراتر از بشر شدنِ اوست، به این غزل توجه کنید:

سیمرغ و کیمیا و مقامِ قلندری — وصفِ قلندر است و قلندر ازو بری
گویی «قلندرم من» و این دل‌پذیر نیست — زیرا که آفریده نباشد قلندری
دام و دمِ قلندر، بی چون بود مقیم — خالی ست از کفایت و معنی داوری
از خود به‌خود چه جویی؟ چون سر به‌سر تویی — چون آب در سبویی کُلی ز کُل پری
از خود به خود سفر کن در راهِ عاشقی — وین قصه مختصر کن، ای دوست، یکسری
نی بیم و نی امید، نه طاعت نه معصیت — نی بندهٔ خدای، نه وصفِ مجاوری
عجز است و قدرت است و خدایی و بندگی — بیرون زجمله آمد، این ره چو بنگری
راهِ قلندری ز خدایی برون بود — در بندگی نیاید و نه در پیمبری
زنهار تا نلافد هر عاشق از گزاف — کس را نشد مسلّم این راه و رهبری[۳]

اگر به راستی این غزل سرودهٔ مولانا باشد، از نظر او «قلندر» بالاترین مقام کمال انسانی را داراست در حدّی که به مرحلهٔ اتحاد با خداوند رسیده است و دیگر «بشر» به حساب نمی‌آید. اینکه در مصراع دوم بیت دوم از «آفریده نبودن» قلندر سخن می‌گوید، بی‌گمان، ناظر است به یکی از معروف‌ترین شطحیات ابوالحسن خرقانی (۳۵۲-۴۲۵) که گفته است: «الصوفیُّ غیرُ مخلوق»[۴] از روزی که خرقانی این جمله را بر زبان رانده تا قرن‌ها بعد ازو، همواره، دربارهٔ آن سخن‌ها گفته‌اند و یکی از معاصرانِ مولانا، یعنی نجم‌الدین دایهٔ رازی (۵۷۰-۶۵۴)، مؤلف کتابِ مشهور مرصاد العباد، رساله‌ای مفرد در تفسیر این شطحِ خرقانی نوشته است[۵] و شاید قبل از هر کس دیگر، ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰) دوست و معاصر خرقانی بوده است که درین باره سخن گفته است «شیخ ما [ابوسعید] گفت: فرا ابوبکرِ صدیق، رضی الله عنه گفتند که «ترا از کی آرزو آید؟» گفت: «از کسی کش خدای تعالی نیافریده باشد.» گفتند: «یا شیخ کسی کش خدای تعالی

---

۳) کلیات شمس، ۲۳۶/۶ ۴) طبقات الصوفیّه، انصاری، ۶۲۸

۵) رسالة العاشق الی المعشوق فی شرح کلمات الصوفی غیر مخلوق، به خطِّ محمّد بن الحسین الشیخ الخرقانی، مکتوب در تبریز، در اواخر صفر ۶۹۰ و اند فیلم شمارهٔ 2367 کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران و مقالهٔ ما به عنوان «نجم الدین رازی و تفسیر شطح ابوالحسن خرقانی» در نوشته بر دریا، از میراث عرفانیِ ابوالحسن خرقانی، سخن، تهران ۱۳۸۴، صص ۴۳۹-۴۸۱.

بنیافریده باشد، او را چه کنند که از هیچ چیز هیچ چیز ندارد» شیخ ما گفت: «نه چنان ناآفریده‌ای که شما می‌پندارید که خدایش نیافریده باشد. چنان کش بیافریده باشد و اندرو این همه صفت‌ها آفریده و نهاده و آنگاه این همه پاک ازو بکنده و او را باز آن برده باشد. بپاکی کش گویی بنه آفریده بود. این همه آلایشها درو نبود.» شیخ ما گفت: آن پیر بلحسنِ خرقانی می‌گفت: «صوفی ناآفریده باشد» از اینجا می‌گفت.[۶] در مقاماتِ ابوالحسنِ خرقانی[۷] مطلبی آمده است که نشان می‌دهد، شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱) هم در جستجوی راهی برای فهم این شطحِ خرقانی بوده است.[۸] «از بعضی درویشان خرقان شنیدم که چون شیخ الاسلام عبدالله [انصاری] به زیارت پیش شیخ [ابوالحسن خرقانی] آمد سه سئوال اندیشه کرده بود «یکی معنیِ الرحمن علی العرش استوی ۵/۲۰» دیگر «الصوفی غیر مخلوق» «دیگر مذهب ابوالحسنِ اشعری که چه‌گونه است؟» و مریدان وی [یعنی مریدان خواجه عبدالله انصاری] اندیشه کرده بودند که «شیخ، ما را حلوای گرم بایستی که دهند.» چون درآمدند شیخ فرمود تا حلوایی ساختند. پس دست کرد و مشتی حلوا برگرفت در دهان شیخ الاسلام نهاد و گفت: الرحمن علی العرش استوی، سخن دوستان با دوستان گویند و معنیِ: الصوفی غیر مخلوق: صوفی نه آن است که بیاید و برود و بگوید و ببیند و بشنود و بخرد و بخسبد. صوفی صفتی است از صفاتِ حق. و مذهبِ ابوالحسن اشعری درست است.» یک نسل بعد از خرقانی و بوسعید و انصاری، شیخ احمدِ جام ژنده پیل (۴۴۱-۵۳۶) بعضی تفاسیر این سخنِ خرقانی را «سخنِ نابالغان» دانسته است[۹] و در یک رسالهٔ فتوّت،

۶) اسرار التوحید، ۱/۷-۲۵۶

۷) مقامات ابوالحسن خَرَقانی (ذکر قطب السالکین ابوالحسن خرقانی قدس سِرُّهُ) در ضمن مجموعهٔ تحریرات خواجه عبدالله انصاری هروی Morad Molla 1796 فیلم شمارهٔ 83-4 کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران.

۸) همانجا، ۳۴۲؛ و نیز طبقات الصوفیّه، انصاری هروی، ۶۲۸، که می‌گوید: «شیخ الاسلام گفت که خرقانی پیر من است به یک سخن که مرا گفتند که وی می‌گوید که صوفی غیر مخلوق است، مرا عجب آمد که ندانستم که او چه می‌گوید... چون وی را بدیدم قصد کردم که بپرسم. وی پیش از سؤال گفت: ای من معشوق تو! اینچه می‌خورد می‌خسبد چیزی دیگر است. تصوف غیر مخلوق است. نه به نام غیر مخلوق است نام مخلوق است. در آن معنی است که آن معنی غیر مخلوق است و صوفی زنده به آن است.»

۹) خلاصة المقامات، ابوالمکارم بن علاء الملک جامی، از احفاد شیخ جام، چاپ لاهور، کاشی رام پریس، بدون تاریخ، ۱۲۸.

«الصوفی غیر مخلوق»، شطحی نظیر «الصوفی هوالله» دانسته شده است.[۱۰] شیخ نجم الدین رازی در رساله‌ای که ویژهٔ این شطح پرداخته گفته است: این مسأله‌ای است که «زبانِ فصیحانِ دانشمند، پرهیزگار، در آن، ازکارفرومانده است» و «عقل محققانِ مشایخ در آن حیران شده است وازکشف حقایق آن کناره گرفته»[۱۱] بعدازو علاء الدولهٔ سمنانی، این شطح را چنین تفسیر کرده است و گفته است که «صوفی آن است که به امرِ تخلّقوا باخلاق الله موصوف باشد» و یکی از اخلاق الله آن است که او تعالی شأنه غیر مخلوق است»[۱۲] و آذری طوسی که این تفسیر سمنانی را نقل کرده است خود تفسیرِ دیگری ازین شطح دارد که «این سخن بر آن شخص مشکل است که مخلوق را پیش او وجودی باشد امّا پیش این طایفه... بغیر از خالق هیچ شیء وجود ندارد...»[۱۳] شاید آخرین تفسیری که در همین قرن اخیر ازین شطح شده تفسیر کاتب نسخهٔ جواهرالاسرار، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۵۳ هجری قمری باشد که در وسط کتاب از خود اظهار نظر کرده و می‌گوید: کاتبِ این حروف محمّد باقر الحافظ، عُفِیَ عنه، می‌گوید که «مخلوق، در اینجا، مشتق است از خلق الثوب ـ که به معنیِ کهنه شدن جامه آمده است ـ و معنی، برین تقدیر، چنین می‌شود که «صوفی کهنه نمی‌شود و تری و تازگی در ذوق و وَجْد برقرار است.»[۱۴]

یک نسل بعد از مولانا سیف الدین فرغانی (اوایل قرن هشتم) نیز در وصفی که از ارباب سلوک کرده است می‌گوید:

محتاج نه به خلق و خلایق فقیرشان نی آفریدگار و نه نیز آفریده‌اند[۱۵]

مولانا، چند بار دیگر در غزلیات به این اندیشهٔ «ناآفریده» بودنِ قلندر اشاره دارد، از جمله در غزلی با مطلع:

بزم و شراب لعل و خرابات و کافری مُلکِ قلندر است و قلندر ازو بری[۱۶]

---

۱۰) رساله‌ای در فتوّت، به عربی، در مجموعهٔ اباصوفیا 2049 شامل اوصاف الأشراف و رسائلی در تصوّف، فیلم شمارهٔ 375 کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران عکس 704.

۱۱) رسالة العائق الی المعشوق در نوشته بو دریا، ۴۳۹-۴۸۱.

۱۲) چهل مجلس، تهران ۱۳۶۶، ص۱۸۸.

۱۳) جواهر الاسرار منتخب مفتاح الأسرار، همراه اشعة اللّمعات جامی و چندین رسالهٔ دیگر، چاپ سنگی، ۱۳۵۳ ق، ۳۰۹. ۱۴) همانجا، ۳۱۰

۱۵) دیوان سیف الدین فَرغانی، چاپ استاد ذبیح الله صفا، ۵۱/۱. ۱۶) کلیات شمس ۲۳۴/۶

و در غزلی به مطلع:

حلقهٔ دل زدم شبی در هویِ سلام دل بانگ رسید کیست آن؟ گفتم من غلام دل[۱۷]

می‌گوید:

نیست قلندر از بشر، نک به تو گفت مختصر جمله نظر بود نظر، در خمشی کلامِ دل

عیناً همین بیت را تکرار کرده است و در غزلی دیگر که گفتگویی با قلندر دارد این ابیات نشان‌دهندهٔ یک چشم‌انداز دیگر او از قلندر است:

گفتم به قلندری که «بنگر کان چرخ که شد دو تا چه دارد»[۱۸]

گفتا که فراغتی ست ما را کو خود چه کس است یا چه دارد؟

مستم زخدا و سخت مستم سبحان‌الله خدا چه دارد!

در یک غزل دیگر که تصویری است از فنای مطلق و رهاشدن از همهٔ تعلّقات این گفتگو میان سالکی و قلندری جریان یافته است:

سالکی جان مجّرد بر قلندر عرضه کرد گفت در گوشش قلندر کان طرف می‌واستی

کین طرف هرچند سوزی در شرارِ عشقِ خویش لیک هم مطلق نه‌ای، زیراکه در غوغا ستی[۱۹]

نکته‌ای که یادآوری آن در اینجا ضرورت دارد، رابطه‌ای است که مولانا با قلندران معاصر خویش، در قونیه، داشته است. افلاکی نوشته است که یکی از امیرانِ خراسانیِ معاصر مولانا که در آسیای صغیر فرمان‌روایی داشته است، به نام تاج‌الدین مُعتزّ الخراسانی و حضرت مولانا از جمیعِ اُمرای سلطان او را دوستر داشتی و بدو همشهری خطاب کردی... روزی بنا بر سیرت قدیم خود به زیارت آمده بود حضرت مولانا فرمود: عارفانی که مشامِ جانِ پاکِ ایشان از بوی «إنّی لأجد نَفَس الرحمنِ مِنْ قِبَلِ الیمن»[۲۰] یُمنی یافته باشد وگُشاده مشام گشته فی الحال مشک را از پشک و آوازِ باز را از گنجشک می‌دانند... بعد از آن فرمود که «تاج الدین! بیا بو کُن، چه اگر بوی نیاید ببر و بیانداز، شعر:

بجو بوی حق از دهان قلندر به جدّ چون بجویی یقین محرم آیی[۲۱]

ظاهراً مولانا خود این شعر را، در این مقام خوانده است، و عملاً خود را قلندر دانسته است، بیتی است از یکی از غزلهای او.[۲۲]

---

۱۷) همانجا، ۱۴۷/۳ ۱۸) همانجا، ۹۳/۲ ۱۹) همانجا۶/۸-۹۷

۲۰) دربارهٔ این حدیث مراجعه شود به تمهیدات، عین القضات، ۲۱ و شرح شطحیّات، روزبهان ۱۵۲.

۲۱) مناقب العارفین، افلاکی، ۲۴۱/۱ ۲۲) کلیات شمس، ۱۱/۷.

مولانا سر و شکل قلندران را نیز می‌پسندیده و حتی می‌گفته است که «من بر قلندران رشک می‌برم که هیچ ریش ندارند»[۲۳] و حتی فرمود که مِنْ سعادة المَرءِ خِفّةُ لحیته... و فرمود که بسیاری ریش، صوفیان را خوش است امّا تا صوفی ریش را شانه کردن عارف به خدا می‌رسد.»[۲۴]

داستان شیخ ابوبکر جولقی نکیساری را از سرانِ قلندریّهٔ قونیه در روز وفات مولانا جای دیگر از همین یادداشت‌ها نقل کرده‌ایم[۲۵] در مجموع نشان می‌دهد که آنان چه ارادتی در حق مولانا داشته‌اند و نیز در جای دیگر ارتباط مولانا را با حاجی مبارک حیدری که از خلفای معتبر قطب‌الدین حیدر زاوگی، سرکردهٔ قلندریان خراسان بود، یادآور شدیم و داستانِ اظهار ارادت و خاکساری او را در حق مولانا در همانجا آورده‌ایم.[۲۶]

بر روی هم روابط متقابل مولانا با قلندریّهٔ عصر بسیار عالی بوده است. مولانا «قلندر» را، در معنیِ اسطوره‌ای و عارفانه‌اش، در بالاترین حدّ امکان می‌ستوده است و نسبت به قلندریان عصر که در قونیه و در جوارِ مولانا می‌زیسته‌اند، نیز، نوعی احترام و ستایش داشته است آنان نیز پایگاه مولانا را در بالاترین نقطه قرار می‌داده‌اند.[۲۷]

---

۲۳) مناقب العارفین، ۴۱۲/۱.
۲۴) همانجا.
۲۵) مراجعه شود به فصل ۲۷ کتاب حاضر و مناقب العارفین، ۵۹۶/۲.
۲۶) همانجا، ۲۱۶/۱
۲۷) فصل ۲۷ کتاب حاضر.

۴۶) عراقی و راهِ قلندر

اگر دیوان عراقی و لَمعات[۱] و نامه‌های بازمانده از او[۲] ملاک قرارگیرد فخرالدین عراقی (۶۱۰-۶۸۸) همانقدر به راه و رسمِ قلندر وابسته است که دیگر معاصرانِ او. در دیوان او، کلمهٔ قلندر در معنی شخص به کار می‌رود که نشانهٔ تحولِ کلمه است از مفهوم تاریخی به مفهوم جدید و در شعرِ او چیزی که از وابستگیِ خاص او به این راه و رسم خبر دهد، دیده نمی‌شود. امّا مقدمه‌نویس قدیمی دیوان او، که ظاهراً این مقدمه را اندکی بعد از وفات عراقی نوشته است[۳] داستانی نقل کرده یا خود پرداخته، که عراقی را وابسته به راه قلندر معرّفی می‌کند. و فشردهٔ آن داستان این است که وقتی عراقی هفده ساله بود و در مدرسه‌ای به نام مدرسهٔ «شهرستان» در همدان درس می‌خواند و خود، با همه جوانی، در شمار مدرسیّن آنجا بود «ناگاه جمعی قلندران، های و هوی زنان»[۴] از مجلس در رفتند و سماع آغاز کردند و این غزل به آوازِ خوش و به اصولِ هر چه تمامتر خواندند، نظم: ما رخت ز مسجد به خرابات کشیدیم... چون قلندران به آهنگِ ایشان این غزل

---

۱) کلیات شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی متخلّص به عراقی، به کوشش استاد سعید نفیسی، چاپ چهارم با تجدید نظر، کتابخانهٔ سنائی، تهران، بدون تاریخ.

۲) مجموعهٔ آثار فخرالدین عراقی به تصحیح و توضیح دکتر نسرین محتشم (خزاعی) تهران، زوّار، ۱۳۷۲ این چاپ بر اساس نسخه‌های کهن و معتبر موجود فراهم آمده است و در تدوین آن روش علمی رعایت شده است.

۳) این مقدمه، در چاپ استاد سعید نفیسی بین صفحات ۴۶ - ۶۵ آمده است و استاد نفیسی حدس زده‌اند که اندکی پس از مرگِ عراقی، در اواخرِ قرن هفتم و اوایل قرن هشتم نوشته شده است، کلیات عراقی، ۳.

۴) زبان ویژهٔ قلندریان است و صورت رایج آن «آپ و اوپ زدن» و «هاپ و هوپ زدن» است واژه‌نامهٔ قلندری، در همین کتاب.

برگفتند، اضطرابی در درون شیخ مستولی گشت. نظر کرد در میانِ قلندران پسری دید که در حُسن بی نظیر بود... عقلش بسوخت. دست کرد و جامه از تن بدر کرد و عمامه از سر فرو گرفت و بدان قلندران داد و این غزل آغاز کرد، بیت: چه خوش باشد که دلدارم تو باشی...

چون زمانی گذشت قلندران از همدان راهِ اصفهان گرفتند. چون غایب شدند، شوق غالب شد، حال شیخ دگرگون گشت، کتاب‌ها را دور انداخت و از عقب اصحاب روان شد. بدیشان رسید و این غزل آغاز کرد، بیت:

پسرا رهِ قلندر بزن ار حریفِ مایی که دراز و دور دیدم سرِ کوی پارسایی

قلندران چون او را دیدند، خُرّمی‌ها کردند. در حال او رابنشاندند و موی ابروی او فروتراشیدند و همرنگِ خود ساختند... پس با همین دوستان عزمِ هندوستان کرد...[۵]

خلاصهٔ سرگذشتِ او، در ارتباط با آیین قلندر همین حکایت است. ظاهراً همین نکته سبب شده است که قدیم‌ترین مؤرخِ احوال او، یعنی حمدالله مستوفی (که کتاب خود را در ۷۳۰ نوشته) در شرح زندگی عراقی ازو به عنوانِ «الجوالقی» یاد کند.[۶] در عصرِ عراقی قلندر و جوالقی، مترادف به کار می‌رفته است. جای شگفتی است که استاد دانشمندی مانندِ سعید نفیسی بر اثر غفلت ازین نکتهٔ ساده که قلندر و جوالقی یک چیز است، دربارهٔ این تعبیر، در سخنِ مستوفی، نوشته است «نسبتِ خانوادگیِ وی که در تاریخ گزیده «جوالقی» ضبط شده مأخوذِ از کلمهٔ جوالقِ تازی... است»[۷] و بعد بحثی در باب کلمهٔ جوال و جوالق کرده بدون آنکه رابطهٔ جوالقی و قلندر را که اصل موضوع است موردِ توجه قرار دهد.

همین اشتباه یا غفلتِ استاد نفیسی را مرحوم استاد دکتر ذبیح الله صفا نیز تکرار کرده و نوشته است: «بعید نیست که این نسبت «جوالقی» مربوط به یکی از نیاکانِ عراقی، و مثلاً مربوط به همان عبدالغفّار [جدش] باشد که حمدالله مستوفی نسبتِ جوالقی را بعد از نام او آورده است.»[۸]

ظاهراً مقدمه‌نویسِ قدیمیِ دیوان عراقی، چیزی از ارتباطِ عراقی با قلندریّه، در هند و

---

۵) کلیّات عراقی، ۴۹-۵۰. شبیه آن را در مورد دیگر، در دیوان داعی شیرازی، ۱/۲۸۱-۲۸۴، می‌توان دید.

۶) تاریخ گزیده، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر ۱۳۶۲ صفحهٔ ۷۳۸.

۷) کلیّات عراقی، چاپ استاد سعید نفیسی، ۵ ۸) تاریخ ادبیّات در ایران، جلد سوم، بخش اوّل، ۵۷۰.

در خانقاهِ بهاءالدین زکریّای مولتانی (۶۶۱-۵۷۸) شنیده بوده است[۹] و این قصّه را پرداخته تا به خوانندگان دیوان، فضایی عاشقانه و تخیّلی بدهد. از شگفتی‌های روزگار این که غزلِ معروفِ:

پسرا رهِ قلندر سزد ار به من نمایی

و روایت دیگر آن که صاحب مقدمهٔ دیوان عراقی نقل کرده:

پسرا رهِ قلندر بزن ار حریفِ مایی

هیچ کدام، در نسخه‌های قدیمی و اصیل دیوان عراقی وجود ندارد.[۱۰] و استاد سعید نفیسی ظاهراً به سلیقهٔ خود این بیت را به عنوان مطلع اوّل غزلی از عراقی:

پسرا مـیِ مغانه بده ار حریفِ مایی که نماند بیش ما را سرِ زهد و پارسایی[۱۱]

در چاپ خود افزوده است و بر این گونه تصّرفات آن بزرگ در تحقیقات ادبی اعتماد نشاید کرد.

این نکته نیز قابل یادآوری است که غزل بسیار معروف و شاهکار بی مانندِ عراقی:

ز دو دیده خونفشانم زغمت شبِ جدایی چه کنم که هست اینها گُل باغِ آشنایی

در نسخه‌های قدیمی و اصیلِ دیوان او وجود ندارد[۱۲] و معلوم نیست، از کجا به نام او شهرت یافته است؟

شک نیست که فضای غزلهای عراقی، از نوعی تمایل به سنّتِ شعر مغانه و قلندری که میراث سنائی و عطار است بهره‌مند است. احتمالاً همین ویژگی سبب شده است که چنان افسانه‌ای را دربارهٔ او پرداخته‌اند. با این‌همه احتمال معاشرتِ او با قلندران، به ویژه در خانقاهِ بهاءالدین زکریّای مولتانی، در هند، امری نیست که بتوان با دلایل علمی آن را مردود دانست.

در یک رباعیِ موجود در دیوان او کلمهٔ قلندر در معنی قدیمی خود به کار رفته است و احتمال آن هست که این رباعی در دیوان او دخیل باشد بویژه که فقط در دو نسخهٔ نه چندان مهم این رباعی نقل شده است.

---

۹) خزینهٔ الاصفیا، غلام سرور لاهوری، نول کشور ۳۲/۲

۱۰) در مجموعهٔ آثار فخرالدین عراقی، نیامده است. ۱۱) همانجا، ۱۰۸

۱۲) کلیّات عراقی، چاپ استاد نفیسی فقط در مقدمه صفحهٔ ۴۱ دیده می‌شود و در متن وجود ندارد.

ما شیفتهٔ فتنه نقاش شدیم با رند قلندری و قلاش شدیم[۱۳]

در دیگر موارد[۱۴] قلندر به معنی شخص به کار رفته و در صفحات دیگر[۱۵] نیز به صورتِ قلندروار، یعنی همچون مردمانِ قلندری.

۱۳) مجموعهٔ آثار فخرالدین عراقی، ۳۴۲
۱۴) همانجا، صص ۸۰، ۱۰۰، ۲۶۵
۱۵) همانجا، صص ۸۷، ۲۴۵ و ۳۱۳

۴۷) چهرهٔ قلندریّه در شعر اوحدی مراغی

از میان شاعرانِ نام‌آور قبل از حافظ که بعد از سنائی آمده‌اند، در شعر اغلب غزل‌سرایان اشاراتی به قلندریّه می‌توان یافت و اگر بخواهیم به چنین کاری بپردازیم فهرست بلند بالایی از تمام شاعران بعد از سنائی باید فراهم کنیم امّا در شعرِ اغلبِ این شاعران، اطلاع و نکتهٔ مهمّی درین باره وجود ندارد تنها اوحدی مراغی (۶۷۰-۷۳۸) است که با دو دیدِ کاملاً متعارض قلندریان را دیده و ازیشان سخن گفته است. به دلیل اهمیّتی که این اطلاعات موجود در آثار اوحدی دارد، درین مقام نگاهی خواهیم داشت به حضور قلندریّه در شعرِ او.

همان‌گونه که سنائی نسبت به صورتِ نوعی و شکلِ ایده‌آل «صوفی» شیفتگی دارد و دیوان غزلیاتِ او عملاً ستایش این‌گونه مردان است، ولی از سوی دیگر نفرتی دارد از صوفیانِ عصر و محیط زندگی خویش[1] اوحدی نیز همین حالت را نسبت به «قلندریان» دارد. از یک سوی در غزلِ خویش به ستایش ایشان و نکوهش مدعیانِ دروغین قلندری می‌پردازد و از سوی دیگر در جام جمِ خویش انتقادی تند و کوبنده نسبت به ایشان دارد. ما نخست از لحن ستایش‌آمیز او نسبت به صورتِ نوعیِ قلندر آغاز می‌کنیم. به این غزل که سراسرِ آن ستایش قلندریّه است توجه کنید:

تا قلندر نشوی راه نیابی به نجات　　در سیاهی شو اگر می‌طلبی آب حیات
موی بتراش و کفن ساز تنت را از موی　　تا درین عرصه نگردی تو به هر مویی مات

---

۱) حدیقة الحقیقه، چاپ استاد مدرس رضوی، ۶۶۶-۶۷۰.

بیلکِ هر دو جهان را یله[۲] کن تا چو یلان — نامِ مردیت برآید زمیانِ عرصات
کفش و دستار بیانداز و تهی کن سر و پای — تا چو ایشان همه تن گردی اندر حرکات
این گروه‌اند همه ترکِ عرض کرده، و باز — همچو جوهر شده، ازنور یقین، زنده به‌ذات
زندگی گر صفتِ روز و شبِ ایشان است — زندگانِ دگر، انصاف، رمیم‌اند و رُفات[۳]
نیست جز صدق دلیل رهِ ایشان به خدای — گرکسی را به‌ازین هست دلیلی، قُل: هات[۴]
در جوال‌اند، زانکارِ خری چند، ولی — همه عیسی نَفس‌اند و همه عیسی درجات
اوحدی! رو مددی جوی زخاکِ درشان — تا گرفتار نگردی به هوا، چون ذرّات[۵]

این غزل که با وحدتِ موضوعیِ نادر و استثنایی آن، نسبت به عصر گوینده، از آغاز تا انجام ستایش قلندران است توصیفی است از قلندرانِ عصرِ اوحدی (نیمهٔ اول قرن هشتم) که با دیدی مثبت و چشم‌اندازی همراه با حُرمت، سروده شده است. در بیتِ اوّل، قلندر، به معنیِ شخص به کار رفته و این نشانهٔ آن است که در زبان عصرِ اوحدی، مانندِ زبانِ محیط و عصرِ مولانا، دیگر قلندر اسم مکان نبوده است بلکه در نتیجهٔ آن تحول تاریخی، که جای دیگر به تفصیل از آن سخن گفته‌ایم، بر اشخاص اطلاق می‌شده است و در موارد دیگر هم، به جای قلندریِ قدما، اوحدی قلندر به کار می‌برد:

صفات قلندر، نشان برنگیرد — صفاتِ تجرّد بیان برنگیرد[۶]

یا

قلندران تهی سر کلاه دارانند — بترکِ یار نگفتند و بُردبارانند[۷]

یا

باز قلندر شدیم خانه براندا‌ختیم — عشق نوایی بزد خرقه دراندا‌ختیم[۸]

و در همان غزل که در آغاز نقل کردیم در بیتِ اوّل اوحدی به جامهٔ سیاه رنگِ ایشان اشارت دارد و این نکته‌ای است که اغلبِ مورخانِ قلندریّه به آن اشارت دارند و از طریق اسناد و مدارکِ هم عصرِ اوحدی و قبل از روزگار او قابل اثبات است واوحدی خود در غزلی دیگر که مطلعِ آن را پیش ازین نقل کردیم، همین نکتهٔ در سیاهی رفتن و پلاسِ سیاه پوشیدنِ ایشان را تصویر کرده است و می‌گوید:

---

۲) اصل: یله که. ۳) رمیم و رُفات: پوسیده و ریزیده، تعبیر قرآنی است
۴) قل هات، یعنی: بگو بیاور. ۵) کلیات اوحدی، ۹۴. ۶) همانجا، ۱۵۲
۷) همانجا،۱۹۴ ۸) همانجا،۳۰۲

تو در پلاسِ سیه‌شان نظر مکن به خطا که در میانِ سیاهی سپید کارانند[۹]

در بیتِ دوّم تأکیدی بر همان جوال یا جوالق یا پلاس مویین سیاهی که ایشان به تن کرده‌اند اشارت می‌کند و این که موی سرِ خود را می‌تراشیده‌اند. در بیت سوم از «بیلک» سخن گفته است که در دیگر متون قلندریّه، ظاهراً، دیده نشده است و این کلمه، بر حسبِ نوشتهٔ فرهنگ‌ها، هم نوعی سلاحِ جنگی بوده (که شواهد بسیاری در شعرِ کهن پارسی دارد) و هم به معنی منشور و قباله (که لغتی است مغولی و در فارسی بعد از مغول رواج یافته است) احتمالِ این که قلندریان عصرِ او حدی، در میانِ ساز و برگ‌های ویژهٔ خویش از بیلک به عنوان سلاح استفاده کرده باشند هست. باید در اسنادِ دیگر این موضوع مورد تحقیق بیشتر قرارگیرد. اگر معنی قباله داشته باشد، کنایه‌ای از تجرّد و آزادگیِ ایشان است. در بیت چهارم، به یک سنّت و عادتِ قلندریان اشاره می‌کند که تمام مورّخان در آن باره سخن گفته‌اند و آن برهنه‌پایی ایشان است و نیز سر برهنه بودن ایشان. امروز سر برهنه در کوچه و خیابان بودن امری عادی می‌نماید ولی تا پنجاه سال پیش از این، بویژه در روستاها که سنّت را بهتر ادامه داده بودند، به تعبیر پروین اعتصامی، «بی کلاهی عار بود» ولی در برابرِ چنین رسم استوار و سنّتی فراگیر، قلندریّه از همان آغاز با سر برهنه و تراشیده در میان مردم ظاهر می‌شده‌اند و کفش و دستار را رها می‌کرده‌اند. ابیات پنجم تا هفتم، ستایشی است از مقام معنوی و روحانی ایشان که در کمال تجرید و صدق می‌زیسته‌اند. بیتِ هشتم توصیفی است از همان پلاسِ سیاه ایشان با نامِ دیگرش که جوالق است و جوال. در غزلی دیگر نیز که در ستایش ایشان است به جوالِ قلندران اشارت دارد:

ز فقرِ شبلی و معروف چند لاف زنی درین جوال که بینی از آن هزارانند[۱۰]

این بود نگاهِ مثبت و ستایش‌آمیزِ اوحدی به قلندر. حال ببینیم، قلندران عصرِ خود را چه‌گونه موردِ انتقاد قرار می‌دهد. از مثنوی جام جم او که یکی از بهترین اسنادِ تاریخ اجتماعی عصر اوست و از بهترینِ مثنویاتی که به اسلوب حدیقهٔ سنائی سروده شده است:

چون قلندر مباش لوت پرست کاسه از معده کرده کفچه زدست

۹) همانجا، ۱۹۴ ۱۰) همانجا،

گر سر و پا تهی ست غم نخورد / شکم ار پُر نشد شکم بدرد
کی بداند قلندرِ گَنده / که به دوزخ همی بَرَد کُنده
گر شکر در دهانِ او ریزی / زهرِ قاتل شود چو برخیزی
پیش ازین هم روندگان بودند / عشق را پاک بندگان بودند
که بجز راهِ حق نرفتندی / در پیِ جَرّ و دق[11] نرفتندی
به مجاور فتوح دادندی / از نَفَس، قوتِ روح دادندی
گوشه داران[12] ز مقدمِ ایشان / شاد بودند از دمِ ایشان
ریختی پایشان به هر حرکت / بر زمینی، زیُمن، صد برکت
رنگ پوشِ[13] دروغ چون پُر شد / عقدِ خر مُهره رشتهٔ دُر شد
خلق دریافت زرق سازیشان / حق نمایی و حُقّه بازیشان
نامِ تلبیسشان بسانی رفت / که کرامات دَه به نانی رفت[14]
به رَوِش چون گناه‌کار شدند / همه در چشمِ خلق خار شدند
تا که شد زین ملامت انگیزان / خونِ درویشِ پاکْ‌رو، ریزان
گشت کار طریقت آشفته / شد جهان از مجرّدان رُفته
از مسافر ادب نمی‌جویند / و ینک از در به در همی پویند
زین کچولِ کچل سری چندند / که به ریشِ جهان همی خندند
هَسَلی خرقه و عَسَل خواره / همچو زنبور بیشه آواره
موی خود را دراز کرده به زرق / کرده آونگشان چو مار از فرق
روز در کویها غزل خواندن / نیمشب نعره بر فلک راندن*
روز در آفریدنِ لادن / نیمشب نخره[15] بر فلک دادن
رند و رقاص و مارگیر همه / زرق ساز و زنخ‌پذیر همه

---

۱۱) جَرّودَقّ: جرّ کشیدن است و دَقّ زدن و کوفتن. بر روی هم معنی مشاجره دارد، نظیر جرّ و بحث.
۱۲) گوشه‌دار، ظاهراً ترجمهٔ «صاحب زاویه» است یعنی شیخ خانقاه.
۱۳) رنگ پوش ← «واژه‌نامهٔ زبان قلندری»، فصل ۶۷ کتاب حاضر.
۱۴) یعنی در برابر دَه کرامت، طلبِ یک عدد نان کردن
* این بیت در بسیاری از نسخه‌های جام جم وجود ندارد، از جمله نسخهٔ شمارهٔ 7928 (بدون تاریخ) کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، و نیز نسخهٔ 2125 همان کتابخانه (بدون تاریخ)
۱۵) نَخْرَه: در نسخهٔ 5264 کتابخانهٔ مرکزی: نعره.

درم انـــدر کـــلاهِ خـــود دوزنـــد | خـــلق را تـــرکِ هـــمّت آمـــوزند
فرضشان: آش پـنج پـی خـوردن | وَتْـر و سـنّت: قـدح تـهی کـردن
سر به سر خانه سوز و آتش بـاز | آتش خـــویش را نکشـــته بـــه آز
خاک از ایشان چه گونه مشک شود | گـر بـه دریـا رونـد خشک شـود
به هوس حلقه در ذکر چه کنی؟ | هرچه یابی به حلق در، چه کنی؟
نَفْست از حـلقه کـی پـذیرد پـند | در شـــهوت، زراهِ حـــلق، بـــبند
حلقه در کیر و حُقّه پُـر مـعجون | این بـود دیـو و آن گـزد در کـون
این بدان گـفتمت کـه قـیدپرست | صاحبِ زرق[۱۶] و مکر و شید پرست
تـــا بـــدانـــی و زر تـــلف نکـــنی | بی خبر سر درین علف نکـنی[۱۷]

ما نمی‌دانیم چه مقدار ازین ابیات، در نسخهٔ اصل که گفتارِ اوحدی است، به همین شکل بوده است و چه مقدار افزودهٔ دیگران. به احتمال بسیار قوی ابیاتی از نوع: موی خود را دراز کرده به زرق/ کرده آونگشان چو مار از فرق، باید افزودهٔ دیگران باشد که تصویری است از «قلندر» در مفهوم کسی که سر را نمی‌تراشیده، در زمانی افزوده شده است که کاتبان آن زمان شعرِ حافظ را نیز از صورت: «نه هر که سر بتراشد قلندری داند» به صورتِ «سر نتراشد» درآورده‌اند.[۱۸] محصول تحولات مفهوم قلندری و راه و رسم ایشان در ادوار متأخر است. بویژه که اوحدی خود در همین ابیات از قلندران به عنوان «کچولِ کچل سر» یاد می‌کند. اگر این بیت سرودهٔ اوحدی باشد، باید بگوییم که در عصرِ او شبه قلندرانی هم بوده‌اند که سر را نمی‌تراشیده‌اند. یا او مجموعه‌ای از قلندر و غیر قلندر را، در حوزهٔ دراویش عصرِ خود، مخاطب قرار داده و همه را به یک چوب رانده است.[۱۹] آنچه مسلّم است این است که مجموعهٔ این ابیات که در اینجا نقل کردیم، غالباً، ناظرِ به احوال قلندریان عصر است: از همان بیت اول که انتقاد آغاز می‌شود از «لوت پرستی» ایشان و شکم بارگی‌شان خبر می‌دهد و اینکه دست خود را کفچه می‌کرده‌اند و غذا را ــ حتی غذای در حالِ جوشیدن را ــ با کفچهٔ دست برمی‌داشته‌اند رسمی که در بعضی از دسته‌ها و فرقه‌های طریقت متأخر به عنوانِ نوعی کرامت هنوز خود را باقی نگه

۱۶) صاحب رزق؟ نسخه بدل
۱۷) جام جم، کلیات اوحدی، ۵۸۴.
۱۸) به فصل ۸ کتاب حاضر مراجعه شود.
۱۹) در نسخه‌های مختلف جام جم این ابیات به یک صورت نیامده است.

داشته است.[۲۰] در اسنادِ قدیمی‌تر قلندریّه هم به این رسم اشاره شده است. مسالهٔ پا و سر برهنه بودن ایشان را ــ که در غزل ستایش قلندران پیش ازین نقل کردیم ــ اینجا به عنوان عیب می‌آورد. از یکی از وسایل ویژهٔ قلندران به نام «رنگ پوش» یاد می‌کند که ظاهراً چیزی از جنسِ کشکول بوده است و ربطی به معنیِ رایجِ رنگ پوش (= دلق پوش، کسی که دلقِ رنگین پوشیده باشد) ندارد. اشاره‌ای که به ایشان به عنوانِ ملامت انگیزان می‌کند، ارتباطِ آنها را با رسم ارباب ملامت یادآور می‌شود و در دنبال آن ایشان را ــ چنانکه بوده‌اند ــ سرتراشیده معرفی می‌کند و کسانی که تمام کاینات را به سخره گرفته‌اند و بر ریش جهان می‌خندند. خرقهٔ عَسَلی، بطور دقیق معلوم نیست چه گونه خرقه‌ای بوده است، ظاهراً با «جوال» و «پلاس سیاه» تفاوت داشته است. در دیگر اسنادِ قلندریّه عَسَلی پوشی به ایشان نسبت داده نشده است. تعبیرِ «روز در آفریدن لادن» معلوم نیست اشاره به کدام رسم قلندران عصرِ اوحدی است آنچه دربارهٔ «لادن» می‌دانیم این است که نوعی معجون است آیا قلندران عصرِ او، به تهیهٔ این معجون می‌پرداخته‌اند؟

رسمِ دریوزهٔ ایشان را که همهٔ مورّخان ثبت کرده‌اند، اوحدی نیز تذکر داده و از غزل خواندن ایشان در کوچه‌ها خبر می‌دهد و بدتر از همه از «مارگیری» ایشان، که تا همین اواخر درویشان مارگیر در کوچه‌ها و بازارها بودند. چنین استنباط می‌شود که در عهدِ اوحدی کسانی به نام قلندر اهلِ مارگیری هم بوده‌اند. نقطه ضعف اصلی قلندران عصرِ او، گردآوری مال و ذخیره کردن پول بوده است. در صورتی که قلندران در آغاز، در کمالِ تجرید می‌زیسته‌اند و تا گرسنه نمی‌شده‌اند از جای باش خود پای بیرون نمی‌نهاده‌اند و چون قوتی به دست می‌آورده‌اند همان جا، بقدرِ سدِّ جوع می‌خورده‌اند و چیزی برنمی‌گرفته‌اند. ولی قلندران عصرِ اوحدی، درم در کلاهِ خود می‌دوخته‌اند. پرسش از اوحدی این است ــ اگر گویندهٔ تمام این ابیات باشد ــ که کسی که برهنه سر و پای است کلاهش کجاست تا در آن کلاه درم و دینار بدوزد؟ اشاره به «آش پنج پی» خوردنِ قلندران را در جای دیگر ندیده‌ام و اصلاً از کیفیت چنین آشی در کتاب‌های اطعمه و طبیخ، ظاهراً، اطّلاعی وجود ندارد. آنچه دربارهٔ حلقه در آلتِ تناسلی کردن قلندران

---

۲۰) در میانِ دراویش خاکساری گویا این رسم هنوز باقی است.

می‌گوید، ظاهراً به قلندران حیدری مرتبط است نه تمامی قلندریّه. در تصویری که نویسندگانی از نوع صاحب کارنامهٔ اوقاف و ابن بطوطه از حیدریان داده‌اند این مسأله حلقه در آلت تناسلی کردنِ ایشان را، همگان، یادآور شده‌اند. در دنبالهٔ این انتقاد، اوحدی، اشاره‌ای دارد به «حُقه پر معجون کردن» قلندریّهٔ عصرش که ظاهراً کنایه‌ای است از حشیش و سبزک.[۲۱] اوحدی، در غزلیاتش نیز، به نقدِ قلندریّهٔ عصر پرداخته است. تنها در جام جم نیست که چنین هجومی بریشان بُرده است. اینک به این ابیات از یک غزل او توجه کنید:

تو از رنگی که برکردی کجا همرنگ ما باشی
که ما را می‌رسد رندی و بی باکی و قلاشی
بدین ریشِ تراشیده، قلندر کی شوی، چون تو
جوالی موی در پوشی و مشتی پشم بتراشی
ازین صورت چه می‌خواهی دوای سیرت بد کُن
که تقصیری نکرد ایزد، درین صورت، به نقاشی[۲۲]

۲۱) بنگرید به فصل۶۷: واژه‌نامهٔ زبان قلندری، شمارهٔ ۲۶۰.

۲۲) کلیّاتِ اوحدی، ۳۹۰.

۴۸) عبید و قلندران

در چند جای این یادداشت‌ها از دو نامه‌ای که به اسلوب قلندریان نگاشته شده و در کلیات عبید دیده می‌شود[۱] یاد کرده‌ایم.[۲] متن این دو نامه را نیز در بخش متون قلندریّه پس از تصحیح از روی نسخه‌های مختلف آورده‌ایم.[۳] این احتمال را که این دو نامه از عبید نباشد نیز جای دیگر مطرح کرده‌ایم[۴] در اینجا به یادآوری چند نکتهٔ دیگر می‌پردازیم. در فاصلهٔ اوحدی و حافظ، عبید می‌تواند از دیدگاه ما مورد بحثی مختصر قرار گیرد، هم به دلیلِ ارتباطی که هنرِ او با جامعه و تاریخ دارد و هم به اعتبار یکی از هنرمندان برجستهٔ عصر، عصری که در آن جنبش قلندریّه از یک سوی روی در گسترش داشته و از سوی دیگر روی در انحطاط.

عبید نیز مانند اوحدی با دو چشم به قلندریّه نگریسته است در چند غزل خویش، از خود به عنوان قلندر یاد کرده و قلندران را به کمال ستوده است از جمله درین غزل:

جوق[۵] قلندرانیم بر ما ریا نباشد — تزویر و زرق و سالوس آیین ما نباشد
در هیچ ملک با ما کس دوستی نورزد — در هیچ شهر ما را کس آشنا نباشد
گر نام ما ندانند بگذار تا ندانند — ور هیچمان نباشد بگذار تا نباشد
شوریدگانِ ما را در بندِ زر نبینی — دیوانگانِ ما را باغ و سرا نباشد
در لنگری که ماییم اندوه، کس نبیند — در تکیه‌ای که ماییم غیر از صفا نباشد

---

۱) کلیات عبید زاکانی، ۳۵۷-۳۵۸.
۲) مراجعه شود به فصل ۵۶ در کتاب حاضر.
۳) به فصل ۵۶ مراجعه شود.
۴) مراجعه شود به صفحات فصل ۵۶ کتابِ حاضر.
۵) جوق: دسته، گروه

از محتسب نترسیم وز شحنه غم نداریم تسلیم گشتگان را بیم از بلا نباشد
با خار خوش برآییم گر گل به دست ناید بر خاکِ ره نشینیم گر بوریا نباشد
هر کس به هر گروهی دارد امید چیزی ما را امیدگاهی غیر از خدا نباشد
همچون عبید ما را در یوزه عار ناید در مذهبِ قلندر عارف گدا نباشد[۶]

تمام ابیاتِ این غزل در ستایش قلندر است و مجموعه‌ای از اصطلاحات مربوط به قلندریّه در آن دیده می‌شود. در این غزل عبید کوشیده است تمام جوانبِ مثبتِ آیین قلندری را یاد کند و با لحنِ طرفدارانه به ستایش آن بپردازد: دوری از تزویر و ریا و سالوس که اساس تعلیماتِ قلندریّه و اصحابِ ملامت بوده است و تجرّد و رهایی از هر گونه علایق را در کارِ ایشان دیدن. عبید از مکانِ زندگی و تجمّعِ قلندریّه با دو نامِ «لنگر» و «تکیه» یاد می‌کند. ظاهراً در عصرِ او، چنین تحولی در زبان روی داده بوده است. بعدها تکیه در مورد فتیان و جوانمردان و جای باشِ ایشان رواج گرفته و میراثِ هم ایشان است نامی که بر تکایای مذهبی شیعه ــ برای برگزاری سوگواری امامان ــ امروز اطلاق می‌شود. اشاره‌ای هم که به دریوزهٔ قلندران دارد، اشاره به امری بسیار رایج و معروف است و در یک غزل، به هنگام تخلّص گفته است:

قلندری است مجرّد، عبیدِ زاکانی حریفِ خواجگی و مردِکدخدایی نیست[۷]

در آنسوی این ستایش و احترام، در بخش لطایفِ کلیات عبید با جنبه‌های منفیِ قلندریّه روبروییم. در اینجا بر سرِ اصالت و انتساب تمامی یا بعضی ازین لطایف به عبید نیستیم. در آنچه در کلیات او به عنوان لطایف آمده است گوشه و کنایه‌های بسیاری به قلندریّه وجود دارد که به یکی از آنها در جای دیگر از همین یادداشت‌ها اشارت کردیم[۸] و آن نخستین فرمانِ هلاکوخان در جهت نابودکردن قلندران بود و در یک جای دیگر از گرسنگی قلندران در لنگرشان یاد کرده است[۹] و در ریش‌نامه در حق صاحب ریش می‌گوید: قلندران صبوحی زده چون برو بگذرند به گلبانگ گویند که هلاهاب، بیت:

آن دعوی خوبی که همی کردی پار انصاف که امسال به ریش آوردی[۱۰]

و از قلندریانِ حیدری، به عنوان «خرس به زنجیر» یاد کرده است آنجا که در رسالهٔ

۶) کلیات عبید زاکانی، ۲۶۳. ۷) همانجا، ۲۵۲.
۸) به فصل ۱۱ کتاب حاضر رجوع شود. ۹) کلیات عبید، ۴۹۰.
۱۰) همانجا، ۳۴۹. صورت صبوحی را از چاپ ۱۳۴۳ کتابفروشی زوّار، ۱۹۶، آوردیم.

«تعریفات» می‌گوید: «الحیدری: خرسِ بزنجیر»[۱۱] و تحتِ عنوانِ «الخرس: بزرگشان»[۱۲] سرکردهٔ حیدریان را نیز به گونهٔ خرس می‌بیند و در رسالهٔ دیگری که هم در دیوانِ او چاپ شده است می‌گوید: «العجایب: قلندر نمازگزار»[۱۳] که این با سخنان صاحب فسطاط العداله و مسخره کردن نماز از سوی قلندریان قابل تطبیق است.[۱۴] در رسالهٔ تعریفات فصلی ویژهٔ «بنگ» و لوازم آن پرداخته[۱۵] و در آنجا جوالق و گلیم را لباسِ اهل لنگر معرفی می‌کند که با اسناد تاریخی مربوط به قلندریّه کاملاً انطباق دارد.

۱۱) همانجا، ۳۷۲. ۱۲) همانجا، ۳۷۱-۳۷۲. مقایسه شود حتماً با چاپ ۱۳۴۳، ص۳۱۸.
۱۳) همانجا، دیوان عبید، چاپ ۱۳۴۲، ص۳۲۳. ۱۴) فسطاط العدالة، 556، و نیز فصل۱۳ کتاب حاضر.
۱۵) کلیات عبید زاکانی ۳۷۳-۳۷۴ و چاپ ۱۳۴۳، صص۳۱۸-۳۱۹.

۴۹) چهرهٔ قلندر در شعر حافظ

وقت آن شیرین قلندر خوش که در اَطوارِ سیر
ذکـــرِ تســـبیحِ مـــلک در حـــلقهٔ زنّـــار داشت

شعر حافظ در تمام زمینه‌ها، تبلورِ عالی‌ترین تجربه‌های عرفانی و هنری قبل ازوست. شیوهٔ بیان و اسلوبِ ترکیب را اگر از حافظ بگیریم چیزی برای او باقی نمی‌ماند. و هنر چیزی، جز اسلوب، مگر می‌تواند باشد؟ وقتی ابوحنیفه خواندن قرآن را در نماز به زبان فارسی مجاز دانست[۱] هیچ کس بر او اعتراض نکرد، اِلاّ زمخشری که بزرگترین اجراکنندهٔ نظریات بلاغی عبدالقاهر جُرجانی است.[۲] دلیلی که زمخشری برای ردّ نظریّهٔ ابوحنیفه آورد این بود که آنچه به زبان دیگری ترجمه شود، قرآن نخواهد بود زیرا در ترجمه

---

۱) بنگرید به مرغینانی (۵۱۱-۵۹۳) در کتاب معروف او هدایه که می‌گوید: «فأن اِفْتَتَح الصلوة بالفارسیّة اوقرأ فیها بالفارسیّه و ذَبَحَ وَ سَمّیٰ بالفارسیّه و هویُحْسِنُ العربیّه أَجزأَ هُ عِنْدَابی حنیفة رحمه اللهُ تعالی: یعنی: اگر با همه عَرَبی دانی، نمازِ خویش را به پارسی آغازکند و قراءت را به پارسی بخواند یا وقتی ذبحِ شرعی می‌کند نام خدا را به پارسی ببَرَد (= به جای بسم الله الرحمن الرحیم) نزدِ ابو حنیفه رَحِمَهُ الله تعالی، رواست و بسنده است.» الهدایة شرح البدایة برهان الدین ابوالحسن علی بن ابی بکر الفرغانی المرغینانی، ضبط نَصَّه و عَلَّقَ علیه محمّد عدنان درویش، بیروت، شرکةدار الأرقم بن اَرقَم، ۵۸/۱. و مقایسه شود با نظر یکی از پیروان مذهب او، در قرن پنجم، یعنی فخرالأسلام بَزْدوی نَسَفی (متوفی ۴۸۲) که شخصی از او پرسید «روا بُوَد که قرآن را به‌فارسی نقل کنند و عربی را گذارند؟» امام [بَزْدوی] او را قتل فرمود و گفت که سببِ قتل آن است که این مرد می‌خواهد که قرآن را از طبقِ اِعجاز خارج گرداند تا که تغییر در دین افکند.» (سمرقندی، ابوطاهر سمرقندی، ۷۲). نیز بنگرید به تفسیر کشّاف، زمخشری، ۳۳۵/۳. حتی کسانی ابوحنیفه را، به دلیل فتوای جواز نماز به زبان پارسی، متهم به مجوسیّت کرده‌اند (العقیدة و الشریعة، گُلد تسیهر، ۶۴).

۲) دربارهٔ آراء جُرجانی بنگرید به تاریخ النقد الأدبی عندالعرب دکتور احسان عباس، صص ۴۱۹-۴۳۹.

«اسلوب» از میان می‌رود.[۳] اگر از دیدگاه نظریّه‌های مربوط به فلسفهٔ زیبایی و جمال‌شناسی بنگریم حق با زمخشری است. ترجمهٔ قرآن، قرآن نمی‌تواند باشد، زیرا اسلوب قرآنی ندارد. حافظ، تمام هنرش در اسلوب است و در مرکزِ اسلوبِ حافظ نوعی بیانِ نقیضی و پارادوکسی وجود دارد که من در چند جای دیگر[۴] دربارهٔ آن بحث کرده‌ام. و در اینجا به هیچ روی قصد ورود به آن‌گونه مباحث را ندارم. ولی از یادآوری یک نکته ناگزیرم و آن این که در این نظام هنریِ حافظ و اسلوبِ پارادوکسیِ او، قلندر نقش بسیار والایی دارد. جای دیگر نشان داده‌ام که در هنر حافظ، همه جا نوعی طنز ویژه حضور دارد[۵] و این طنزِ ویژهٔ او سکه‌ای است که یک روی آن را «تصویر هنری اجتماع نقیضین و ضدّین» تشکیل می‌دهد و روی دیگر آن «تجاوزِ هنری به تابو[۶]ها» ست. در مرکزِ تمام شاهکارهای او، در قلمرو طنز، همه جا، تجاوزی به مجموعه‌ای از تابوها دیده می‌شود. اصولاً طنزی که ماندگار باشد و ارزش هنری داشته باشد به لحاظ معنی‌شناسی باید کارش هجوم بُردنِ به تابوها باشد. تجاوز حافظ به تابوی «زهد» و «زاهد» و «مدرسه» و «مسجد» و «خانقاه» و «شیخ» و دیگر مجموعه‌های وابسته به آن، وقتی به اوج می‌رسد که حافظ به ستایش نقطه‌های مقابل این مفاهیم می‌پردازد. از همان غزل آغاز دیوان شروع کنید و ببینید چه‌گونه به تابوهای گوناگونِ محیط عصرِ خود تجاوز هنری می‌کند:

به می سجّاده رنگین کن، گرت پیر مغان گوید

تمام اجزای این بیان و این اسلوب شامخِ دست نایافتنی را از یک سوی «تصویرِ

---

۳) الکشّاف، زمخشری، ۳۳۵/۳ و زهرالربیع، جزایری، ۳۰۰ ۴) موسیقی شعر، ۴۳۰-۴۳۶.

۵) نکدرخت، ۳۰۱-۳۱۱.

۶) تابو Taboo کلمه‌ای است که در تمام زبان‌های جهان، امروز، به کار می‌رود و منشاء آن زبانِ پولینزیائی (از زبان‌های جنوبِ شرقیِ آسیا) است و در اصل به معنی هر چیزی است که یا به دلیل قُدسیّت یا به دلیل ممنوعیّت و حرام بودن یا به دلیل پلیدی و نجاست نباید بدان نزدیک شد و دربارهٔ آن سخن گفت. اقوامی که این کلمه را به جهان هدیه داده‌اند، خود عقیده داشته‌اند که اگر کسی به تابو و حریم تابو تجاوز کند، سرانجام شومی در انتظار اوست. بعضی از قبایل این ناحیه از جهان فرمان‌روایان و پادشاهان خود را تابو می‌شناخته‌اند و هر نوع سخن گفتن دربارهٔ آن‌ها یا نزدیک شدن به آن‌ها را ممنوع و حرام تلّقی می‌کرده‌اند. مفهوم تابو، اندک اندک، در مطالعات انسان‌شناسی و روان‌شناسی قرن بیستم چندان گسترش یافت که در تمام اقوام و ملل قدیم انواع تابوها را مشخص کرد. هم فروید، در کتابِ توتم و تابو *Totem and Taboo* و هم جیمز فریزر در شاخهٔ زرّینِ *The Golden Bough*، به مطالعات گسترده‌ای دربارهٔ تابو پرداختند.

هنریِ اجتماعِ نقیضین» تشکیل می‌دهد و از سوی دیگر «تجاوز هنری به مجموعه‌ای از تابوها»: سجّاده را با می رنگین کردن، آنهم به گفتهٔ پیرِ مغان. تمام اجزای این مصراع از پارادوکس[۷] شکل گرفته است و پیامی جز تجاوزِ هنری به مجموعه‌ای از تابوها ندارد. این مصراع به تنهایی، «عالَمِ اصغرِ» دیوان حافظ است. همین یک مصراع است که در سراسر دیوان او، و در نقطه‌های اوجِ هنر او باز می‌شود، گسترش می‌یابد؛ چه به لحاظ نوعِ پیام و چه به لحاظِ اسلوبِ بیان. وقتی حافظ می‌گوید:

بر درِ میکده رندانِ قلندر باشند که ستانند و دهند افسرِ شاهنشاهی،
خشت زیرِ سر و بر تارک هفت اختر پای دستِ قدرت نگر و منصب صاحبْ جاهی

اگر صورت ظاهر حیات قلندریّه و تاریخ ایشان را اندکی در ذهن داشته باشیم، متوّجه بیانِ پارادوکسی او می‌شویم. اینجا تجاوزِ حافظ به «تابوی سلطنت» و قدرت‌های مادّی عصر است و وقتی می‌گوید:

سوی رندانِ قلندر به ره آوردِ سفر دلقِ بسطامی و سجّادهٔ طامات بریم

نقدی هنری از رفتارِ صوفیان عصر خود می‌کند و صوفی در عصر او، خود، یک «تابو» است زیرا قدرتِ حاکم عصر یکی از تکیه‌گاه‌های خود را در نظام خانقاه می‌جوید و پیوسته در جهتِ تقویت آن نظام است. خانقاه به لحاظِ تابو شدگی، چیزی کم از مدرسه و مسجد ندارد و صوفی حرمتش کمتر از حرمتِ زاهد و شیخ نیست. تجلیل از رندانِ قلندر، که آشکارا پا بر سرِ همهٔ ارزشهای زمانه زده‌اند، عملاً تجاوز به مجموعه‌ای از تابوها است که قدرتِ حاکم در اختیار دارد: تابوی مسجد، تابوی خانقاه، تابوی مدرسه، تابوی شیخ، تابوی زاهد، تابوی اخلاقِ رایج، تابوی صلاح پیشگی.

در شعر حافظ، «رند» و «قلندر» به یکدیگر گره خورده‌اند، البته باید توجه داشت که در شعرِ سنائی این واقعهٔ ادبی اتفاق افتاد و از رهگذر سنائی و عطار این گره‌خوردگی به اوجِ کمال خود رسید و به عنوان یک موتیو مرکزی و اساسی و نوعی عینیت، میانِ رند و قلندر، در سنّت شعر فارسی به وجود آمد. شاید قبل از سنائی نیز شواهدی برای «عینیّتِ» رند و قلندر بتوان یافت. اگر بابا طاهر گفته باشد که «مو آن رندم که جایم بی قلندر» در قرن پنجم این وحدتِ رند و قلندر شاهدی منظوم دارد. بر روی هم، به دلایل

۷) پارادوکس یا oxymoron در بلاغت می‌تواند مفهومی وسیع‌تر از کاربُردِ منطقی خود داشته باشد.

موسیقائی و هنری، حافظ «رند» را با بسامدِ بیشتری در شعرِ خود به کارگرفته است و همواره در تقابل با «زاهد» ولی وقتی که می‌خواهد این تقابل را چشم‌گیرتر کند از رندان قلندر سخن می‌گوید.

۵۰) اکنونِ جاودانهٔ قلندر

اگر بخواهیم استمرار عناصری از آیین قلندری را با همهٔ دگردیسیهای آن امروز در نقطه‌ای از جهان، بیرون از کتابها و به شکلی زنده بیابیم، احتمالاً باید در میان فرقه‌هایی از اهل حق جستجو کنیم. مزدک‌گرایی و مذهب خرّم‌دینی در تحول تاریخی خود با صیغه‌های اسلامی آن در حواشی نحله‌هایی از مذهب اسماعیلی، غُلات تشیّع، دُروز، یزیدیّه، و مذهب حروفیه و نقطویه و بسیاری از فرَقِ دیگر قابل بررسی است؛ یعنی در هرکدام از گروههای نامبرده و «نام نبرده»، می‌توان عناصری از آن آیینهای کهن را در یک نگاهِ منشوری، گاه کمرنگ و گاه پررنگ، ملاحظه کرد.

ما نمی‌دانیم که نخستین کاربُردِ مکتوبِ اصطلاح «اهل حق» در مورد این گروه، که در جغرافیای پهناوری از ایران بزرگ پراکنده‌اند، از چه زمانی آغاز شده و موجود است، زیرا هنوز بخش عظیمی از رسائل و منظومه‌های ایشان فهرست‌نگاری و تحلیل نشده است و آنچه هست چندان کهن نیست و از قرن دوازدهم-یازدهم، دیرینه‌تر نمی‌نماید.

آنچه درین مختصر قابل یادآوری است این است که نام دیگر اهل حق «یارسان» و «یارستان» است و بر هر عضوی از افراد این آیین کلمهٔ «یار» اطلاق می‌شود. جای دیگر ازین کتاب، ما به رابطهٔ آیین قلندر و راه و رسمِ عیّاری اشاره‌ای کرده‌ایم و نشان داده‌ایم که عیّار بنا بر پژوهش استاد بهار همان کلمهٔ آیار/ یار در زبان پهلوی است، پس دور نخواهد بود اگر چنین عنوانی را، که اهل حق بر خود اطلاق می‌کنند، بازماندهٔ روزگاری بدانیم که میانِ آیین عیاری (فتوّت در مفهوم خاصِ کلمه) و گرایشهای مرتبط با آیین قلندر نزدیکی‌هایی وجود داشته است.

از سوی دیگر، در بعضی از ویژگیهای صوری اهل حق و آنچه در اسنادِ کهن در باب قلندریّه ثبت شده است مشابهاتی می‌توان یافت. خاستگاهِ جغرافیایی سرانِ مذهب قلندریّه در کهن‌ترین اسناد موجود، که همان قرن پنجم و ششم است، در ناحیهٔ کردستان به‌ویژه خوشینان و حضور مستمرّ اهل حق در آن تا امروز، می‌تواند نکته‌ای باشد که مورد تحقیق بیشتری قرار گیرد.

بخش اصیل و دست نخوردهٔ ادبیاتِ منظوم اهل حق، در اوزانی قرار دارد که بیرون از نظام عروض رسمی است و استمرار وزن در شعرِ ایرانی قبل از اسلام است. هرچه باشد یادگاری است از ارتباط اهل این آیین با ایران پیش از اسلام. در مطاوی کتاب حاضر، جای‌جای، از ارتباطِ آیین قلندر با ایران پیش از عصر اسلامی سخن رفته است و نیازی به تکرار نیست.

جهان‌شناسیِ پیچیده و اسطوره‌ای حاکم بر نظام فکری اهل حق، با همهٔ اشتمالش بر عناصری از فرهنگ اسلامی، در مجموع، یک نظام اساطیری ایرانیِ بسیار کهن است و این امر نیز می‌تواند در پیوند میان این دو آیین مورد پژوهشی مستقل قرار گیرد.

غیابِ همه یا بسیاری از آموزه‌های عملی اسلام، در بعضی از شاخه‌های اهل حق[1] و تصریحی که نخستین منتقدان مذهب قلندر درین باب داشته‌اند، خود می‌تواند یکی از وجوهِ مشابهت اهل حق با آیین قلندر به شمار آید.

من با زبان رایج در محیطِ جمع‌خانه / جم‌خانه، که محیط قدسیِ اهل حق است، آشنایی ندارم. آنچه از زبان قلندریّه در کتاب حاضر ثبت و فهرست شده است، بی‌گمان می‌تواند مورد پژوهش مستقل قرار گیرد تا دانسته آید که چه مقدار مفاهیم و مصطلحات مشترک در این دو زبان وجود دارد. این نیز نیازمند پژوهشی جداگانه خواهد بود.

رها کردنِ سبلت و تراشیدنِ ریش که شعارِ قلندران بوده و پیشینهٔ آن را در ایران عصر ساسانی و در تقابلِ فرهنگ ایرانی و عرب جای دیگر مورد بحث قرار داده‌ایم، می‌تواند از عناصر مشترک راهِ قلندر و آیین اهل حق به شمار آید.

---

۱) از بسیاری از پیروان اهل حق شنیده‌ام، و به تواتر، که آنچه مرحوم نورعلی الاهی در کتاب بُرهان الحق، تهران، ۱۳۴۰، به عنوان مبانی اعتقادیِ اهل حق یاد کرده است موردِ قبولِ ما نیست.

۵۱) قلندریّه و حشیش

اگر ادبیاتِ فارسی را در دو سوی حملهٔ تاتار و قبل ازان تقسیم کنیم و از آنجا که با یک امر تاریخی و اجتماعی بسیار پیچیده سر و کار داریم به جستجوی مقطع دقیق و مشخّصی از نوع ماه و سال نباشیم، می‌توانیم بگوییم که ادبیاتِ فارسیِ قبل از حملهٔ تاتار رایحه‌ای از رئالیته و واقع‌گرایی دارد امّا پس از حملهٔ تاتار همان رایحهٔ اندک هم ناپدید می‌شود. این نکته، با شرایطی که ما یادآور شدیم، تقریباً موردِ اجماعِ همهٔ اصحابِ فرهنگ است. غالباً علّتِ آن را در رُشدِ تصوّف و از آثار حملهٔ تاتار می‌شمارند که تا حدِ زیادی هم بدیهی و یا قابلِ قبول است امّا از یک نکته نباید غافل شد که شیوع گیاه حشیش در جامعهٔ ایرانی و اسلامی عامل چشم‌گیری بوده است که زمینه‌های توجه به واقعیّت را کم و کم‌تر کند و در عوض پرداختن به جهانِ ماورای واقع یا سوررئالیسم را هرچه نیرومندتر کند. این سخن به معنیِ آن نیست که همهٔ هنرمندان ایرانی گرفتارِ حشیش بوده‌اند، امّا گسترش استعمال این گیاه سبب شده است که معیار جمالیِ (aesthetic value) جامعه دگرگون شود و آنان که اهل حشیش نیستند نیز جمال و زیبایی و معیار هنر را در گریز هرچه بیشتر از واقعیّت تلقی کنند. در جای دیگری[1] ما نشان داده‌ایم که شاعران معتاد به حشیش و دیگر مُکیّف‌ها در عصر صفوی صبغهٔ سوررئالیستی بیشتری دارند. اینجا همین قدر یادآوری بسنده است.

اگر به افسانه‌ای که در باب کشف این گیاه، بر دست قطب الدین حیدر، نقل کرده‌اند و

---

۱) در کتاب آمادهٔ نشرِ سبک شعر فارسی.

این فُوَطی آن را روایت کرده است[۲] و ما در جای دیگر از آن سخن گفته‌ایم اعتنایی داشته باشیم[۳] باید بپذیریم که آشنائی قلندریّه با حشیش به اوایل قرن هفتم می‌رسد و نخستین قلندریانی که از آن بهره بُرده‌اند قلندریان حیدری بوده‌اند. با گسترش مسلک حیدریّه در اقطارِ عالم اسلامی، استفاده ازین گیاه گسترش یافته و یکی از مسائل فقهی قرنِ هفتم را نیز به‌وجود آورده است که عده‌ای به حلیّتِ آن رأی داده‌اند و گروهی به تحریم آن.[۴]

استعمال سبزک[۵] که همان فارسیِ حشیش است، در میان صوفیهٔ قرن هفتم رواج داشته است از اشارات شمس تبریز به این نکته می‌توان پی بُرد و می‌توان دریافت که او و مولانا از این گیاه سخت پرهیز می‌کرده‌اند:

«عزیزی روایت کرد که روزی جماعتی در باب تحریم حشیش سخن می‌گفتند، مولانا شمس الدین فرمود که «یارانِ ما به سبزک گرم می‌شوند، آن خیالِ دیو است. خیالِ فرشته اینجا خود چیزی نیست خاصّه[۶] خیالِ دیو. عینِ فرشته را خود راضی نباشم خاصّه خیالِ فرشته. دیو خود چه باشد تا خیالِ دیو چه بود؟ چرا خود یارانِ ما را ذوق نباشد از عالمِ پاکِ بی‌نهایت با آنک مردم را چنان کند که هیچ فهم نکند. دنگ باشد»[۷]

شخصی اشکال گفت که «حرامیِ خمر خود در قرآن هست، حرامیِ سبزک نیست.» گفت: «هر آیتی را سببی می‌شد، آنگه وارد می‌شد. این سبزک را در عهدِ پیغامبر[۸]

---

۲) معجم الالقاب، ۳/۳۷۶-۳۷۷ (= ۲۷۹۲). ۳) به فصل ۳۱ کتاب حاضر مراجعه شود.

۴) به علّتِ هجومی که درویشان بعد از مغول به‌حشیش و مصرفِ آن بُرده‌اند، ارباب شریعت مجبور شده‌اند، به شدّت در تحریم آن بکوشند و حتی روایاتی از این دست جعل کنند که رسول گفته است «هرکه در عمر خویش یک بار حشیش مصرف کند چنان است که هفتاد بار کعبه را ویران کرده و هفتاد پیغمبر را به‌ناحق کشته و هفتاد بار با مادرش زنا کرده است.» بنگرید به تعلیقات مقالات شمس، ۴۳۱. حال آن که شمس تبریزی تصریح دارد که در عصر رسول، حشیش چیزی شناخته شده نبوده است. نیز بنگرید به فصل ۵۲ کتاب حاضر که آراء فقها را درین باره به تفصیل می‌آورد. از تصریحی که ابن جوزی (متوفی ۵۹۷) دارد و می‌گوید «وَقَدْ اَبْدَلوا اِزالة العقل بالخمر و بشیء سمّوه الحشیش و المعجون و الغناء المحرم» (تلبیس ابلیس، ۳۷۴)، دانسته می‌شود که در عصرِ او و در بغداد حشیش در میان ایشان شیوع بسیار داشته است.

۵) سبزک به معنیِ حشیش، ظاهراً در قرن هفتم و در همان عصرِ مولانا و شمس تبریزی بیشتر رواج یافته است. در یکی از ترجیعات دیوان شمس هم به همین معنی آمده است، دیوان کبیر، ۷/۱۱۹، بیت ۳۵۲۳۷:

گفتا نشانه هست ولیکن تو خیره‌ای — کان کس که بنگ خورد، دهد مغزِ او دوار

زانندیشه و خیال فرو روب سینه را — سبزک بنه زدست و نظرکن به سبزه‌زار

و از قدیم فرهنگ‌نویسان هم، آن را به نام مولانا، و به شاهد همین مفهوم نقل کرده‌اند، از جمله فرهنگ آنندراج و از طریق آنندراج به لغت نامهٔ دهخدا نیز وارد شده است.

۶) خاصّه را شمس تبریزی در معنیِ «تا چه رسد به» استعمال می‌کند. ۷) مناقب العارفین، ۶۳۲

نمی‌خوردند و اگر نی کُشتن فرمودی. هر آیت به قدرِ حاجت فرو می‌آمد و به سببِ نزول فرومی‌آمد. چون صحابه، به نزد رسول‌ص قرآن بلند می‌خواندند تشویش شد، خاطر مبارکش را. آیت آمد «یاایّهاالذین آمنوا لا ترفَعوا اَصواتَکمْ فَوْقَ صوت النبّی ۴۹/۲»[۸]

همچنان، چون حضرتِ مولانا، ولد (بهاءالدین ولد فرزند مولانا) را به مولانا شمس الدین تبریزی ــ قَدَّس اَللهُ سِرّ هُم ــ مریدش کرد، فرمود که «بهاءالدینِ من حشیش نخورد و هرگز لواطه نکند که عندالله الکریم این هر دو کار، عظیمْ نامحمود است و ذمیم.»[۹]

با این‌همه در مثنوی ابیاتی هست که از خواصّ این گیاه، آگاهی می‌دهد،

خاصیت بنهاده در کفِّ حشیش کو زمانی می‌رهاند از خودیش[۱۰]

و در داستانِ آن دَبّاغ که در بازارِ عطّاران بیهوش شده بود، حشیش را چیزی مستی‌آور و بی‌خویش‌کننده وصف می‌کند

تا که می خورده‌ست یابنگ و حشیش خلق درماندند اندر بیهُشیش[۱۱]

ظاهراً در عصرِ مولانا تعبیر «اسرار» در موردِ حشیش رواج داشته است و درویشان ایرانی (فقراءالعجم) حشیش را «اسرار» می‌خوانده‌اند[۱۲] و حتی سخن معروفِ ذوالنونِ مصری را که به لحاظ تداول برآلسته و شهرت، گاه، در حدِّ حدیثِ نبوی تلقی می‌شده است: صُدورُ الأحرارِ قُبُورُ الأسرار[۱۳]، حملِ بر کشیدن حشیش می‌کرده‌اند. عجلونی در کشف الخفا که ویژهٔ احادیث مشهوره است این عبارت را نقل کرده است و می‌گوید: این سخن، سخن ذوالنونِ مصری است، همانگونه که ابونُعَیم آن را روایت کرده است. نجم[۱۴] گوید: و من این نکته را یادآور شدم زیرا در میانِ درویشانِ ایرانی و امثال ایشان که

---

۸) همانجا ۶۳۲ ۹) همانجا ۳-۶۳۲ ۱۰) مثنوی، ۴۳۷/۲ ۱۱) همانجا، ۲۹۳/۲

۱۲) مولانا فرموده است، دیوان کبیر، از ۳۰۱/۱ بیت ۵۵۳۲:

دیوی است در اسرارِ تو، کز وی نگون شد کارِ تو بر بند این دم محکمش کالصبر مفتاح الفَرَج

و ظاهراً طعنی و طنزی دارد به آن دسته از صوفیان که اهل اسرار (حشیش) بوده‌اند و می‌گوید: دیوی در حشیشِ تو نهفته است.» همان که از شمس تبریز نقل کردیم که گفت: «یارانِ ما به سبزک گرم می‌شوند، آن خیال دیو است.» مناقب العارفین ۶۳۲ ولی استاد فروزانفر اسرار را به معنی جمع «سِرّ» گرفته‌اند و در باب مفهوم عرفانیِ سِّر (لطیفة مودعة فی القلب) بحث کرده‌اند در صورتی که مولانا اگر می‌خواست از ان لطیفهٔ مُوَدَعهٔ در قلب سخن بگوید به همان صورت مفرد «سِرّ» به کارمی‌بُرد. آوردن صورت جمع، در بافتِ نحوی شعر، قرینه‌ای‌است بر تأیید نظرما.

۱۳) بنگرید به رَوحُ الأرواح، سمعانی، ۱۷۱ و ۲۱۳

۱۴) منظور، ظاهراً، نجم الدین غزّی است در کتاب اتقانِ ما یحسنُ مِنَ الأخبار.

معتاد به حشیش و بَرْش‌اند[۱۵] چنین مشهور شده است و اینان نام «اسرار» را بر حشیش نهاده‌اند.[۱۶] و این سخن را هم بر آن حمل کرده‌اند و آن را بسیار بالا می‌برند، از فرطِ جهلی که ایشان را در خیالات می‌افکند.»[۱۷]

اصطلاح اسرار، در دوره‌های بعد، گسترش بسیاری یافته و در قرنِ نهم که دیوان‌های نقیضه‌پردازی رواج گرفته است، در مقابل «دیوانِ اطعمهٔ» شیخ بُسحٰق و «دیوان البسهٔ» نظام قاری، یحییٰ سیبک نیشابوری (متوفی ۸۵۲) دیوانی به نام «اسراری» پرداخته است که به زودی فراموش شده است و در ۸۹۲ که دولتشاه تذکرهٔ خود را نوشته است «کم یافت می‌شده است»[۱۸] دربارهٔ این دیوانِ اسراری، دولتشاه می‌گوید: «سخنان اکابر و استادان را به تضمین در آن نسخه می‌آورد و این بیت از آن جمله است:

مکن «اسرارِ» خالص را به قند و زعفران معجون
به رنگ و بوی و خال و خط چه حاجت روی زیبا را

این بیت بسیار معروف که مصراع دوّمِ آن ضرب المثل شده است. معلوم نیست که سرودهٔ کیست.

بستی زدیم و «سّرِ» اناالحق شد آشکار ما را بدین «گیاهِ ضعیف» این گمان نبود

و ظاهراً مصراع دوم در اوایل قرن نهم شهرت داشته است و عصمتِ بخارایی (متوفی ۸۴۰ تا ۸۲۹)[۱۹] آن را در قطعهٔ معروفِ هجای اسب خویش تضمین کرده است.[۲۰]

آنچه در پایان این گفتار ضرورت دارد یادآوری این نکته است که بعضی از مؤلفان عهدِ اسلامی رابطه‌ای میان «آیین مزدک» و «حشیش» می‌دیده‌اند و به همین دلیل در کتابی که احتمالاً در قرن هشتم تألیف شده است و در موردِ مؤلف آن اختلاف نظر وجود

---

۱۵) بَرْش، دربارهٔ برش که نوعی مکیّف است، در لغت‌نامه دهخدا از خط مؤلف چنین نقل کرده‌اند: «معجونی مکیّف و مقوّی که از افیون و اجزاء چند دیگر کنند به قوامِ عَسَل و سطبرتر. معجونی مرکّب از بعضی مخدّرات و ادویهٔ دیگر که به پیران تجویز می‌کردند.»

۱۶) به فصل مربوط به دیوان «اسراری» در کتاب حاضر مراجعه‌شود و نیز به فرهنگ زبانِ قلندریّه در پایان همین کتاب. ۱۷) کشف الخفاء، عجلونی، ۲۳/۲

۱۸) تذکرة الشعراء، دولتشاهِ سمرقندی، چاپ کلالهٔ خاور، ۳۱۴.

۱۹) مراجعه شود به دیوان اسراری، ضمیمهٔ کتاب حاضر فصل ۶۵.

۲۰) تذکرهٔ ریاض الشعراء، ۱۴۰۲.

دارد فصلی دیده می‌شود با عنوان «فی بیانِ طعام المزدکیّه من الحشیش و الکشیریّة» و درین فصل مؤلف می‌گوید «إعلَم أنَّ طعام الملحدین المزدکیّه حرام لا یجوزُ أکْلُهُ و لا تحِلُّ ذبیحتهُم و لا مناکحتهم.» ترجمهٔ عنوان فصل این است «در بیان طعام مزدکیان از حشیش و کشیریّه» که کشیریّه معلوم نیست چیزی از جنس حشیش است یا نه؟ متأسفانه در داخلِ فصل هم درین باره توضیح بیشتری نداده است. همین قدر می‌گوید: بدان که طعامِ ملحدان و مزدکیان حرام است و خوردن آن روا نیست و ازدواج با ایشان نیز روا نیست.» در داخل فصل هیچ توضیحی در باب حشیش و کشیریّه نمی‌دهد. دربارهٔ مؤلف این کتاب که با عنوان مُفید العلوم و مُبید الهموم یک بار به نام جمال‌الدین ابوبکر خوارزمی و یک بار به نامِ زکریّا بن محمّد بن محمود قزوینی چاپ شده است هنوز به قطع چیزی نمی‌توان گفت.[۲۱]

۲۱) مفید العلوم و مُبید الهموم، زکریّا بن محمّد بن محمود القزوینی، تحقیق و تقدیم محمّد عبدالقادر عطا، بیروت ۱۹۸۵/۱۴۰۵، ص۱۸۵. در مقدمهٔ این چاپ مصحح می‌گوید: چاپ دیگری ازین کتاب به نام جمال‌الدین ابوبکر خوارزمی به وسیلهٔ محققی به نام عبدالله بن ابراهیم الأنصاری، توسّطِ إدارةُ الشئون الدینیّة بدولة قَطَر انجام شده است و معلوم می‌شود که چاپهای کهنه‌تری هم داشته است از جمله در ۱۳۰۱ هـق، المطبعة العلمیّه بالقاهرة. در کشف الظنون، ۱۷۷۷/۲، دربارهٔ مؤلف این کتاب گفته است که تألیفِ یکی از اهل مغرب است. آنچه درین باره می‌توان گفت این است که استدلال محمّد عبدالقادر عطا، در اثبات این که این کتاب تألیف زکریّا بن محمّد بن محمود قزوینی است، بسیار ابتدایی و غیرعلمی است. در فهرست برلین، مؤلف آن ابوحامد بن عبدالمحسن القزوینی الموازینی آمده است و احتمالاً حق با مؤلف فهرست برلین است. ←

Die Handschriften - Verzeichnisse Der Königlichen Bibliothek zu Berlin 19 Band, verzeichniss Der Arabischen Handschriften von W. Ahlwardt, 7 Band Berlin A. Asher and Co, 1895, s. 738, 8859 pet. 369.

۵۲) حشیش در جامعهٔ اسلامی*

برگ سبزی است تحفهٔ درویش

از امثال فارسی

پس از ستایش خدای و درود بر پیامبر، این‌ها فصولی است دربارهٔ حشیش که مقتضای حال، شرح آن را می‌طلبد زیرا جمع انبوهی از سَفَله گرفتار آن‌اند و بسیاری از مردم دربارهٔ حکم شرعیِ آن فرومانده‌اند زیرا از پیشینگان درین‌باره سخنی در دست نیست.

فصل نخست: در نامگذاری آن و روزگار ظهورِ آن. پزشکان آن را «قنب هندی» نامند و بعضی ازیشان «ورق شهدانه» گفته‌اند و به نام «غبیرا» و «حیدریّه» و «قلندریّه» نیز خوانده می‌شود. گویند که هر ورق از آن به اندازهٔ انگشتان دست است.

گفته‌اند که ظهور آن بر دست حیدر[1] بوده است تقریباً در سال پانصد و پنجاه[2] و به همین دلیل «حیدریّه» نامیده شده است و آن چنان بود که وی روزی به دلیل دلگیری از

---

* این فصل تحریر و ترجمهٔ فشرده‌ای است از زَهرُ العریش فی أحکام الحشیش، تألیف ابوعبدالله محمّد بن بهادُر بن عبدالله زَرکَشی (۷۴۵-۷۹۴) از علمای برجستهٔ فقه شافعی در مصر. دربارهٔ او ← شذرات الذَّهَب، ابن‌عمادِ حنبلی، ۳۳۵/۶. متن رسالهٔ زرکشی را فرانز روزنتال از روی چهار نسخه تصحیح انتقادی کرده و ضمیمهٔ این کتاب خود کرده است:

Franz Rosenthal, *The Herb*, Hashish Versus Medieval Moslim Society, Leiden, E.J. Brill 1971, pp. 176-197.

۱) بنگرید به فصل ۳۱ کتاب حاضر.

۲) این سال قطعیّت ندارد، اگر چه قطب الدین حیدر، بر طبق روایات عمری دراز داشته است.

یارانش سرگشته‌وار، بیرون آمد و گذارش برین گیاه افتاد.[۳] دید که این گیاه بی آن‌که هوا جنبشی داشته باشد، در حرکت است پس به خود گفت: این به سبب رازی است، درین گیاه. برگی از آن چید و خورد و چون نزد یاران خویش بازگشت ایشان را آگاهی داد که درین گیاه رازی دیده است و بدیشان فرمان داد که از آن گیاه بخورند. بعضی گویند که ظهور آن بر دستِ احمد ساوجیِ قلندری[۴] بوده است. و بدین سبب آن را قلندریّه خوانده‌اند. ابوالعباس بن تیمیّه گفته است که هیچ یک از ائمهٔ اربعه و جز ایشان از علمای سلف دربارهٔ آن سخنی نگفته‌اند زیرا که حشیش در روزگارِ ایشان نبوده است و در اواخر سدهٔ ششم و آغاز سدهٔ هفتم بوده است که این گیاه ظهور یافته به هنگام ظهور دولت تاتار و جز ابن تیمیه دیگران نیز همین گفته‌اند که این حشیش شرّی بود که داخل بلاد عجم شد تا آن که تاتار بر باشندگان آن سرزمین چیره شدند، سپس به بغداد انتقال یافت و تأثیراتِ زشتِ آن بر مردمان آن‌جا، امری است دانستهٔ همگان.

فصل دوم، در زیان‌هایی که حشیش به خرد و تن آدمی می‌رساند و یکی از علما یک صد و بیست زیانِ آن را برشمرده است زیان‌هایی این جهانی و آن جهانی و پزشکان اجماع دارند که حشیش موجب فکر (اندیشه = غم) است و اندیشه موجب افزونیِ حرارت غریزی و ای بسا که حرارتِ غریزی غلبه کند و آن را از جسم آدمی به یک سوی زند و بر بدن چیره شود و مایهٔ خشکی رطوبت‌ها شود و بدن را آمادهٔ بیماری‌ها کند بیماری‌های گرم و خشک و انواع تب‌ها.

محمّد بن زکریای رازی گفته است که خوردن برگ شهدانهٔ بوستانی مایهٔ سردرد است و منی را قطع می‌کند و می‌خشکاند و موجب اندیشه‌می‌شود و سبب آن است که رطوبت‌های بدن ــ که در حَدِّ اعتدال‌اند و بقای جانوران وابسته بدان ــ به خشکی گراید. پس آن‌چه مایهٔ خشکی رطوبت شود زیان‌آور است و مایهٔ تلف شدن آن می‌شود و این خود سبب مرگِ مفاجات و زیان‌پذیری خرد و بیماری‌های دق و سل و استسقا و اُبنه است. و بعضی از پیشوایان گفته‌اند آن‌چه از بدی‌ها و نکوهیدگی‌ها که در خمر هست در حشیش نیز هست و در حشیش چیزی برسری نیز هست. چرا که بیشترین زیانی که خمر

---

۳) بنگرید به معجم‌الألقاب، ابن فوطی، ۵۴/۲ و فصل ۳۱ کتاب حاضر.

۴) چنین شخصی، ظاهراً، وجود خارجی نداشته مگر این‌که مقصود جمال الدین ساوجی باشد و نام او احمد باشد بنگرید به فصل ۳۳ کتاب حاضر.

دارد، درکارِ دینِ آدمی است نه در جسم. ولی حشیش را زیان هم در دین است و هم در جسم. حشیش با خمر انباز است درکارِ مستی وزیان رسیدگیِ فکر و فراموشی و پرده از رازها گشودن و ایجاد شرّ و از میان برداشتنِ شرم و افزونیِ ستیزه و نابودی مروّت و کشفِ عورت و از میان بردن غیرت و ائتلاف سرمایه و هم‌نشینی با ابلیس و ترکِ نماز و افتادن در محرّمات. این خود بعضی از زیان‌های آن درکار دین است امّا آن کارکه در بدن می‌کند عبارت است از تباه‌کردن عقل و مقطوع‌النسل کردن و ایجاد جذام و پیسی و به وجود آوردنِ بیماری‌ها و رعشه و بدبوییِ دهان و خشکاندنِ منی و ریختنِ موی‌ها و سوزاندنِ خون و سوراخ شدنِ دندان‌ها و آشکارکردنِ بیماری‌های نهفته. این گیاه به احشاء زیان می‌رساند و اندام‌ها را سست می‌کند و مایهٔ تنگیِ نَفَس و افزونیِ هوس می‌شود و نیروها راکاهش دهد و حیا راکم کند و رنگ را زردی دهد[۵] و دندان‌ها را سیاه کند و کبد را سوراخ کند و معده را افروخته دارد و دهان را بد بوی کند و بر چشم پرده‌ای بگسترد و کمیِ دید از آن حاصل شود و در قوهٔ مخیله افزونیِ فکر. و از صفت‌های نکوهیدهٔ حشیش یکی هم این است که حشیش اهلِ خود را تنبل می‌کند و درکارها سست و شیر را به گونهٔ جُعَل (سِرگین‌گردان) درمی‌آورد. عزیز را خوار می‌کند و تندرست را بیمار که هرچه خورد سیر نگردد و هر چه دهندش خرسند نشود و چون با او سخن گویند نشنود. حشیش تندرستان را بیمار کند و خوش سخنان راگنگ، مروّت را در آدمی از میان می‌برد و مایهٔ زوالِ فتوّت می‌شود، دیگر آن که حشیش فکرت را تباه می‌کند و فطرت راکُند و هوشیاری را افسرده می‌کند و مایهٔ شکم‌خوارگی می‌گردد چندان که حشیش‌خوار پیوسته درکار خوردن است[۶] و خفتن. پیوسته از سنّت به دور است و از بهشتِ موعود مطرود و ملعونِ خداوند، مگر این که گمانِ خود را به خدای

---

۵) مقایسه شود با این رباعیهای منسوب به سعدی، کلیات، چاپ امیرکبیر، ۸۴۲ و ۸۴۴:

از می طرب افزاید و مردی خیزد — وز طبع گیا خشکی و سردی خیزد
در بادهٔ سرخ پیچ و در روی سپید — کز خوردنِ سبزه، رویْ‌زردی خیزد

گر آدمیی بادهٔ گلرنگ بخور — بر نالهٔ نای و نغمهٔ چنگ بخور
گر بنگ خوری چو سنگ مانی بر جای — یکباره چو بنگ می‌خوری سنگ بخور

۶) دربارهٔ گرسنگیِ مفرطِ مصرف کنندگان حشیش بنگرید به دیوان اسراری، سبیک، در فصل ۶۵ شمارهٔ ۷۶ کتاب حاضر.

نیکو کند و پشیمانی حاصل کند و چه خوش گفته است آن که گفته است:

بدان کو خورَد بنگ و جویَد حشیش بگو: ای همه عمر در اشتباه،
بهای خرَد گوهر است، از چه روی تو، آن را فروشی به برگی گیاه

چنین گوییم که از دردهای حاصل از حشیش یکی هم این است که خداوندِ آن هرگز توبه نمی‌کند بر اثرِ آن‌چه در مزاجِ او تولید می‌شود و تو می‌بینی که اهلِ حشیش از همه خلق گمراه‌ترند و از استقامت به دورتر و به پستی از همه نزدیک‌تر. رؤیاهاشان سفیهانه‌تر از دیگران و در اندیشه‌های باطل از همه تباه‌تر شاعر دیگری گفته است:

در آن سوی انبوهی از دردها که باشد تو را بهره زین سبزْ برگ
اگر کمترین درد گردد پدید تباهی و دیوانگی دان و مرگ

و شیخ علی حریری در دمشق بر آنها که حشیش به کار می‌بُردند بسیار سخت می‌گرفت. و یکی از یاران او را نزدِ وی فرستادند تا موردِ عتابِ شیخ قرار گیرد، شیخ به پیغام‌گزار گفت اگر این مرد که تو می‌گویی از یاران من است و از من شنوایی و فرمان‌بُرداری دارد باید چهل روز حشیش را ترک کند تا تنش از حشیش تهی شود و چهل روز دیگر از آن برآساید، آنگاه نزد من آید تا او را از آن خبرکنم.

فصل سوم در این که حشیش مُسکِر است و مایهٔ تباهی خرد و آن‌چه پزشکان همه بر آن اجماع دارند و علمای علم نباتات بر آن متفق‌اند این است که حشیش مسکر است. یکی از این دانشمندان ابومحمّد عبدالله بن احمد مالقیِ عشّاب[۷] است معروف به ابن البیطار در کتاب خود به نام الجامع لِقُویٰ الأدویة و الأغذیة[۸] می‌گوید: و از قنّبِ هندی نوع سومی وجود دارد که به آن قنب می‌گویند و جز در مصر آن را ندیده‌ام و در بستان‌ها آن را می‌کارند و حشیشه نیز نام دارد و سخت مستی‌آور است، هرگاه آدمی اندکی از آن، به اندازهٔ درهمی یا دو درهم، به کار برد. اگر کسی در به کار بُردنِ آن افزونی پیشه کند اورا تا حدِّ خودبینی (= رعونت) می‌کشاند. کسانی آن را به کار بُرده‌اند و خردشان زیان دیده است و گاه بوده است که مایهٔ مرگ ایشان شده است. ابن بیطار گفته است که در علاجِ

۷) ابن البیطار (متوفی ۶۴۶) نامِ کامل او چنین است ابو محمّد ضیاءالدین عبدالله بن احمد معروف به «عَشّاب» و «ابن بیطار» دربارهٔ او بنگرید به فوات الوفیات، ابن شاکر کتبی، چاپ احسان عباس، ۲/۶۰-۱۵۹.
۸) الجامع لمفردات الادویة و الاغذیه، بولاق، ۱۲۹۱.

چنین کسی باید از روغن و آب گرم سود جُست تا قی کند و معده‌اش پاکیزه گردد و شربت حماض (تُرشک یا ریواس) برای چنین کسانی در نهایت سودمندی است.

امّا فقیهان، ایشان تصریح کرده‌اند که حشیش مستی آور است از جمله شیخ ابواسحاق شیرازی[۹] در کتاب خویش به نام التذکرة فی الخلاف[۱۰] و همچنین نووی[۱۱] در شرح المهذّب. و درین مسأله نزدِ ما خلافی وجود ندارد. گاه در تعریفی که از مست کرده‌اند گفته‌اند «مست کسی است که سخنِ با نظم او آشفته شود و راز خویش آشکارا کند.» و نیز گفته‌اند «مست کسی است که آسمان را از زمین بازنشناسد و طول را از عرض» و از بعضی کسانی که حشیش را به کاربرده‌اند نقل است که وی چون در ماه می‌نگریست آن را به گونهٔ لُجّهٔ آب می‌دید که قدم بر آن نمی‌نهاد.

از ابوالعباس بن تیمیّه به ما چنین رسیده است که گفت درست آن است که حشیش مسکر است بمانندِ شراب زیرا خورندگان حشیش را سرخوشی و شنگولی دست می‌دهد و از آن روی است که آن را به کار می‌برند برخلاف بنگ و جز آن که ایجادِ سرخوشی و شنگولی نمی‌کند و اشتها را فزونی نمی‌بخشد. و ندیدم کسی را که در این امر خلاف کرده باشد مگر ابوالعباس قرافی[۱۲] در کتابِ خود به نام «قواعد»[۱۳] که در آن‌جا گفته است: تصریح کرده‌اند علما در کتاب‌های خود دربارهٔ نبات (حشیش) که مسکر است ولی آن‌چه مرا به نظر می‌رسد این است که حشیش مفسد است. سپس گوید و توضیحِ فرق میانِ مفسد و مُرقِد (خواب‌آور) و مسکر در این است که هر که آن را به کار بَرَد یا حواسّ او ازو غایب شود یا نه. حال اگر حواس او مانند شنوایی و بینایی و بساوایی و بویایی و چشایی ازو غایب شدند در آن صورت آن‌چه به کار بُرده است مرقد (خواب‌آور) است و اگر به هنگام به کار بردن، حواسّ از او غایب نشدند، در آن صورت یا شنگولی و شادی و

---

۹) منظور ابواسحاق شیرازی، یعنی ابراهیم بن علی بن یوسف فیروزآبادی شیرازی، فقیه برجستهٔ شافعی است مستوفی ۴۷۶ مؤلف کتاب «المهذّب فی المذهب» دربارهٔ او بنگرید به وفیات الأعیان، ۳۱/۱-۲۹ و نیز طبقات الشافعیه، سبکی، ۱۱۱/۳-۸۹.

۱۰) دربارهٔ این کتاب، بنگرید به کشف الظنون، حاج خلیفه، ۳۹۱/۱

۱۱) محیی الدین نَوَوی یا نواوی (منسوب به نوی) شهرت یحیی بن شرف از بزرگ‌ترین فقهای شافعیه در قرن هفتم (متوفی ۶۷۶). دربارهٔ او ← تاریخ الإسلام، ذهبی، ۳۲۴/۱۵-۳۳۲؛ و دربارهٔ شرح نووی بر کتاب المُهذَّبِ ابراسحاق بنگرید به کشف الظنون، ۱۹۱۲/۲. ۱۲) قرافی ← شمارهٔ ۱۵ همین فصل.

۱۳) القواعد فی فروع الشافعیه، بنگرید به کشف الظنون، ۱۳۵۹/۲.

قوّتِ نفس بر او عارض می‌شود یا نه. حال اگر این ویژگی بر او عارض شد مسکر است و اگر نه مفسد است. بدین گونه مسکر آن است که مایهٔ غیاب عقل شود همراه با شنگولی و شادی بمانندِ خمر. و مفسد آن است که مایهٔ تشویش عقل شود بی آن‌که بر شخص شادمانی غلبه کند بمانندِ بنگ. و ترا به معیارِ مستی این سخن شاعر راهنمون است:

چو نوشیم مَی، چترِ شاهی زنند فرازِ سرِ ما زپیش و زپس
شویم از نشاطش چو غرّنده شیر که باکی نداریم از هیچ کس

و مسکر بر دلیری و شادی و نیروی نفس و میل به سخت‌گیری در برابر دشمنان و رقابت در بخشندگی، می‌افزاید و درین باره است سخنِ قاضی عبدالوهّاب:[۱۴]

گویند: «می بنوش که غم را بَرَد زیاد خوش آن که مَرد با میِ نوشین قرین شود»
گویم: «گزافه‌ای است، ولی مرد هوشیار چون نیک بنگرد، سخنی راستین شود:
دین و خرد به باد دهد باده، مرد را وان را که عقل و دین نبود کی غمین شود؟»

هم او[۱۵] می‌گوید که بدین نکته آشکارا شد که حشیش مفسد است و مسکر نیست به دو دلیل: نخست که اخلاطِ بدن را هر چه باشد به جنبش درمی‌آورد پس آن که صفراوی است تیزی در او آشکار می‌شود و آن که بلغمی است خاموشی و خواب و آن‌که سوداوی است گریه و زاری و آن‌که مزاجی دَمَوی دارد شادمانی، بر حسبِ احوال ایشان. این است که می‌بینیم بعضی زار زار می‌گریند و بعضی به خاموشی می‌گرایند و امّا شراب و مسکرات چنین نیست هر که از آنها بنوشد سرخوش و شادمان می‌شود، دور از گریه و خاموشی. دلیل دوم این که ما نوشندگان شراب را اهل عربده‌گری و حملهٔ این یکی به آن دیگری می‌بینیم و این معنیِ آن بیتی است که پیش ازین یاد کردیم که گفت:

«شویم از نشاطش چو غرّنده شیر که باکی نداریم از هیچ کس»

و آنان که به کاربرندگانِ حشیش‌اند بر خلاف این‌اند؛ اینان در خاموشی فرومی‌روند و ایشان بیشتر به بهائم همانندند زیرا کشته شدگان در میان نوشندگان شراب بیشتر دیده می‌شوند نه در میانِ به کاربرندگانِ حشیش. آن‌چه قرافی درین باره گفته است مورد قبول نیست و هیچ دلیلی برآن وجود ندارد. و این که قرافی گفته است «آن‌چه مایهٔ غیاب

۱۴. قاضی عبدالوهّاب بن محمّد، ابومحمدِ بغدادی. فقیه برجستهٔ مالکی که ضمناً شاعر و ادیب برجسته‌ای بوده است. دربارهٔ او ← وَفَیاتُ الأعیان، ۲۱۹/۳-۲۲۲؛ و فواتُ الوفیات، ۴۱۹/۲-۴۲۱.
۱۵. یعنی قرافی احمد بن ادریس قرافی (۶۲۶-۶۸۴). معجم المؤلفین، ۱۰۰/۱.

حواس شود، مُرْقِد است.» ردّ می‌شود به دلیل این که بی‌هوشی و خواب مایهٔ غیابِ حواس‌اند ولی مُرْقِد به شمار نمی‌آیند و آن بیت که او به عنوان معیار مسکر آورده است دلیلی استوار نتواند بود. بلکه نشان دهندهٔ تأثیر خمر است بر این گوینده و امثال او. و خمر و جز خمر، در این خصلت‌ها، یکسان نیستند هر چند مست کنندگی را، بمانندِ «مِزر»[۱۶] در آن‌ها محقق بدانیم.

و آن‌چه قرافی در وجهِ اول دربارهٔ تمایز این‌ها گفته است استقرای درستی نیست. من از بعضی مردم شنیده‌ام که چون مست شوند گریهٔ بسیار می‌کنند اما اهلِ حشیش را دیده‌ایم که در آغازِ به کار بُردن دارای سرمستی و شادی‌اند سپس در افسردگی و غایب شدن فرومی‌روند. همچنین از اهل خمر کسانی هستند که به حالتِ مرده درمی‌آیند که یا بر حسب مزاج‌های ایشان است یابر حسبِ اندکی و بسیاری تناول. و آنچه در وَجْهِ دوم یاد کرده است نیز باطل است چرا که خمر همان‌گونه که گفتیم مقصودِ شاعر است و او خداوندِ این ویژگی است حال آن‌که مست کنندگی برای جز خمر، از دیگر انواع اشربه، ثابت شده است و این فروتر از آن است. گیرم که دستِ پایین را بگیریم این احوال از جوششِ اخلاطِ پست است. همان‌گونه که در مورد حشیش پیش ازین گذشت همانا که مجرِم ترسیده بمانندِ کسی که نوشیده است، عربده سَر می‌کند.

از آن‌چه گفتیم ظاهر شد که هم مست‌کنندگی و هم فاسدکنندگی در حشیش وجود دارد. پس در احکام برابر خمر است و بر آن اَفزونی دارد به افزونیِ فاسد کنندگی‌اش. رأی درست آن است که حشیش مسکر است همان‌گونه که آشنایان به علم گیاه بر آن اجماع دارند و باید بدیشان مراجعه کرد همان‌گونه که در دیگر ویژگی‌ها بدیشان رجوع می‌شود. و امامِ شافعی کاربرد «ماء مشمّس»[۱۷] را در طب مکروه دانسته است. و دلیل این‌که حشیش مسکر است این که سبب پوشیده شدن عقل می‌گردد و خدای تعالی فرموده است: «إنّما سُکِّرَتْ اَبصارُنا» (۱۵: ۱۵) یعنی فروپوشاند. و عقل خود گواه است بر این که به هنگام به کار بُردن حشیش در عقل حالتی روی می‌دهد که قبل از آن وجود

---

۱۶) مِزر یا مِزْر: نوعی نبیذ که از گاورس و جو و گندم سازند و به نام بَگْنی و بوزه نیز خوانده می‌شود. شرابِ بوزه بیشتر در میان مردم ماوراء النهر خوردن آن رواج داشته است.

۱۷) ماءِ مشمّس، به معنی آبی است که به آفتاب نهند تا گرم شود ولی چنین آبی ظاهراً مورد نظر مؤلف نیست شاید مقصود او شراب مُشَمَّس است و مُشَمَّس آن است که انگور را یک هفته به آفتاب نهند و بکوبند و به خم افکنند. هدایة المتعلمین، ۱۶۵-۱۶۶.

نداشته است، همان حالت آغازِ تغییر عقل است. حال اگر معنی مست‌کنندگی این باشد که حاصل است و اگر مقصود ازمست‌کنندگی تغییراتی باشد که در مزاج حاصل می‌شود و زیان‌بخش به افعالِ اختیاریّه است که آدمی را از حدِّ اعتدال خارج می‌کند و به افراط و به تفریط می‌کشاند، این‌ها در حشیش موجود است. و سخنِ آنان که گفته‌اند حشیش مایهٔ فسادِ عقل است باطل است زیرا اگر عقل فاسد می‌شد، خداوندِ آن باید دیوانه می‌شد زیرا فسادِ عقل از میان رفتنِ عقل است.

فصل چهارم، درین که حشیش حرام است و درین باره دلایل عقلی و شرعی به یاری یکدیگر می‌آیند. امّا کتاب و سنّت، آن‌چه نصّی دربارهٔ تحریم مسکر وجود دارد شامل این نیز می‌شود. در صحیح بخاری آمده است که «هر مُسکِری خمر است و هر مسکری حرام.» دلیل دیگر این که حشیش مایهٔ دورافتادن از نماز و از یادکردِ خدای تعالی می‌شود و هر چیز که چنین صفتی داشته باشد حرام است بمانندِ خمر و خدای تعالی فرموده است «وَ یُحَرِّمُ علیهم الخبائث» (۷: ۱۵۷) وکدام خبیثی بزرگ‌تر از آن‌چه مایهٔ فسادِ عقول می‌شود؛ عقولی که اتفاقِ ملل و شرایع بر وجوبِ حفظ آن‌هاست و خدای تعالی بُردنِ عقل‌ها را، از رهگذرِ استعمالِ آن‌چه مایهٔ زوال و فسادِ ایشان است و آن‌ها را از جایگاهِ اصلی آنها خارج می‌کند، منع فرموده است. و تردیدی نیست که به کاربُردن حشیش نظام گفتار و رفتارِ آدمی را آشفته می‌کند همان گفتار و رفتاری که درکمالِ خود، شرعاً و عُرفاً، از عقل یاری می‌گیرند.

ابوداود در سننِ خویش به اَسنادِ حَسَن از دیلم حمیری روایت کرده است که گفت از پیامبرص پرسیدم که ما در سرزمینی بسیار سرد زندگی می‌کنیم و با کارهای دشوار و سخت روبروییم و شرابی از گندم می‌گیریم که ما را در کارهامان نیرو می‌بخشد و در برابر سرمای سرزمین‌مان. پیامبر پرسید: آیا مستی‌آور است؟ گفتم: آری. فرمود: از آن بپرهیزید. راوی گفت: به پیامبر گفتم که مردم ترک آن نخواهند کرد. پیامبر گفت: باایشان قتال کنید. این سخن رسولص آگاهی دادن بر علّت است که به خاطر آن مِزْر (شرابِ ذرت و گندم و جو) حرام شده است. بنابراین مسلّم شد که هر چیز که مستی‌آورد باید تحریم شود و هیچ اشکالی درین وجود ندارد که حشیش همین کار را می‌کند و بیش از آن نیز. و احمد حَنْبَل در مسندِ خویش و ابوداود در سنن خویش از اُمِّ سَلَمه روایت کرده‌اند که گفت: نهی کرد رسول از هر مسکری و از هر مفتّری. دانشمندان گفته‌اند مفتر هر چیزی

است که مایهٔ تخدیر و سستی شود. واین حدیث برترین دلیل است در تحریم حشیش خاصّةً زیرا اگر مست‌کننده نباشد سست‌کننده (مفتّر) و مخدّر هست و از همین روی خواب‌آور است برای کسانی آن را به‌کار برند و سر را سنگین می‌کند به دلیل تبخیر شدن در دماغ.

امّا اجماع بر تحریمِ حشیش: افراد متعددی، درین باره نقل اجماع کرده‌اند از جمله قرافی در کتاب قواعدش و همچنین ابن تیمیّه که او حافظ است و گفته است «اگر کسی حشیش را حلال شمارد کافر است.» ولی درین گفتهٔ او جای تردید باقی است زیرا تحریم آن به ضرورتِ دینی دانسته نیست. بر فرض که این مسأله را مسلّم فرض کنیم باید دلیل اجماع قطعی باشد در جهت یکی از دو سوی حکم. و اصحاب ما متذکر شده‌اند که آن‌چه جز فشردهٔ انگور مستی‌آور باشد در حکمِ فشردهٔ انگور است در وجوبِ حدّ امّا کسی که آن را حلال بداند کافر شناخته نمی‌شود، زیرا فقها در آن اختلاف دارند و اصحابِ ما و جز ایشان اجماع دارند براین که تناولِ مسکر حرام است و این حکم را بر نباتِ [مسکر] و جز آن نیز تعمیم داده‌اند. و رافعی[۱۸] در بحرالمذهب[۱۹] در باب اطعمه گفته، است: آن گیاه که مستی‌آور است ولی در آن شدتی شادی‌آور نیست، خوردنش حرام است. و امام عمادالدین عطار[۲۰] صاحبِ نووی[۲۱] و شاگردِ او که فتاوی وی را گردآوری کرده است ــ و خود فقیهی بوده است آن هم چه فقیهی ــ گفته است: امّا حشیش که غبیرا نامیده می‌شود، و هم تباه‌کنندهٔ خردهاست و هم نابودکنندهٔ بدن‌ها و مال‌ها و دین‌هاست و هم نوع انسان را فاسد می‌کند و مردانِ مرد را مخنّث می‌کند گناه و حرمتش از خمر بیشتر است و در میان فقهای اسلام که ایشان را درک کردم اختلافی درین باره وجود ندارد. امّا ایشان درین‌باره تصریحی به وجوبِ حدّ نکرده‌اند با این‌که بر وجوبِ تعزیر به زدن و جز آن اتفاق دارند.» پایان سخن او. و در فتاوی مرغینانی[۲۲] برای

---

۱۸) نسخه بَدَل: الرابعی، وظاهراً تصحیف رویانی است. ← ۲۰.

۱۹) بحر المذهب، تألیف رافعی نیست بلکه از آثار عبدالواحد بن اسماعیل رویانی، شمارهٔ ۴۵ همین فصل است. بنگرید به کشف الظنون، ۲۲۶/۱.

۲۰) ظاهراً متن غلط است و درست آن علاءالدین ابوالحسن (۶۵۴-۷۲۴) است بنا به نوشتهٔ عمر رضا کحّاله در معجم المؤلفین، ۳۸۷/۲ نام این شاگرد و ترتیب‌دهندهٔ فتاوی نووی، علاءالدین است نه عمادالدین.

۲۱) یعنی محیی‌الدین نووی. به یادداشت شمارهٔ ۱۱ همین فصل رجوع شود.

۲۲) مرغینانی و فتاوی او. نام فتاویِ او بی هیچ توضیحی در کشف الظنون، ۱۲۲۹/۲، دیده می‌شود و ظاهراً

حنفیان آمده است که «بنگِ مست کننده و شیر رماک (مادیان‌های تاتاری) حرام است ولی حدّ بر آن زده نمی‌شود. این سخن را ابوجعفر[۲۳] گفته است و شمسُ الأئمّة سرخسی[۲۴] بدان تصریح کرده است.» ـ پایان سخن او. درین سخن فایده‌ای وجود دارد و آن این که آن‌چه در میانِ ترکان به کار بُرده می‌شود و آن را «قمز»[۲۵] (شیر اسب) می‌نامند، حرام است.

فصل پنجم، درین که آیا حشیش پاک است یا نجس؟ و مبنای این سخن بر این است که حشیش مست کننده است بنابراین هر کس که قائل به مستی آوری آن باشد قائل به نجاست آن نیز هست و طوسی، در کتاب مصباح[۲۶] بدان پرداخته و گفته است که حشیش مستی‌آور است امّا نجس نیست و درین باره نظر مخالف را هم نقل نکرده است و نظرِ او را گفتار شیخ تقی‌الدین ابن دقیق العید[۲۷] تأیید می‌کند آنجا که در حاشیهٔ فروعِ ابن‌حاجب[۲۸] اظهارِ یقین کرده است که حشیش پاک است و درین باره مدّعی اجماع شده است و گفته است: افیون که شیرهٔ خشخاش است تأثیرش از حشیش بیشتر است زیرا اندکی از آن مستی‌آور است جدًّا، همچنین سیکران (شوکران و بذرالبنج) و جوزِ بویا[۲۹] با این‌که این‌ها به اجماع پاک‌اند. امّا این اجماعی که او درین باره مدّعی شده است محل تردید است به دلیل آن‌چه پس از این به نقل از قرافی خواهد آمد در مسأله نماز. و در شرحی کهن که بر کتاب الوجیز[۳۰] نوشته شده است مؤلف می‌گوید که وی دربارهٔ

← حاج خلیفه هم آن را ندیده است. ۲۳) منظور از ابوجعفر معلوم نشد.

۲۴) منظور از ابوجعفر معلوم نشد.

۲۵) قمز مُسکری است که از شیرِ اسب فراهم آورده می‌شود.

۲۶) منظور از طوسی در این‌جا ضیاءالدین عبدالعزیز بن محمّد طوسی از فقهای شافعیّه است که در ۷۰۶ وفات یافته است و کتابی به نام المصباح دارد در شرحِ الحاوی الصغیر تألیف عبدالغفّار بن عبدالکریم قزوینی، کشف‌الظنون، ۶۲۵/۱.

۲۷) ابن دقیق العید، تقی الدین ابوالفتح محمّد بن علی (۶۲۵ - ۷۰۲) از فقهای مالکیّه که بعداً به مذهب شافعی گرایید وی در شاعری نیز دستی توانا داشته است. فَواتُ الوَفیات، ابن شاکر، چاپ احسان عباس، ۵۰/۳-۴۴۲ و الدُرَرُ الکامنه، ابن حجر، ۲۱۰/۴ و طبقات الشافعیّه، سُبکی، ۴۹/۹-۲۰۷.

۲۸) منظور، شرح مختصرابن حاجب، از تألیفاتِ ابن دقیق العید است که در فقه بر مذهب مالکی تدوین کرده است و به گفتهٔ سُبکی آن را به پایان نرسانده است. طبقات الشافعیّه، همانجا.

۲۹) در مورد جوزِ بویا بنگرید به یادداشت شمارهٔ ۱۳ فصل ۶۵.

۳۰) منظور کتاب الوجیز، در فقه شافعی تألیف امام محمّد غزالی است که شروح بسیاری بر آن نوشته‌اند و تعیین ←

نجاست حشیش از افواه دو قول شنیده است. وابن عطار گفته است که در نجاست حشیش مردّد و متوقّف‌اند وقتی که علمت[۳۱] شود. و چون حشیش را با آب بیامیزند و بنوشند نزد کسی که قائل به نجاست خمر است اولی به نجاست است. و ابن صلاح[۳۲] در فوائد رحلهٔ[۳۳] خویش وجهی[۳۴] از صاحبِ التقریب[۳۵] نقل کرده است و آن این است که گیاه، چون زهرِ کُشنده باشد، نجس است و این سخن به تصریح امام شافعی مردود است. امّا در حشیش، قیاس این است که پاک است. و ما هرگز گیاهی که نجس العین باشد نمی‌شناسیم مگر آن گیاه که به آب نجس آبیاری شود آن گیاه نجس العین است نزدِ صیدلانی.[۳۶] حتی در مورد گیاهی که زهرآگین باشد قائل به طهارت شده‌اند با این که زیانش از حشیش بیشتر است و قولِ به نجاستِ حشیش قابل توجیه نیست هر چند مستی‌آور باشد زیرا دلیل در موردِ خمر قائم است، و جز آن از هر جهت در معنیِ خمر نیست و اتفاق حاصل است که مقدار اندک از آن را می‌توان به کار بُرد و اگر نجس بود، این کار جایز نبود.

فصل ششم درین که آیا، در حشیش، حدّ واجب است یا نه و قول درست آن است که واجب است زیرا مستی‌آور است. بنابراین ادلّهٔ حدّ در مورد مسکِر شامل آن می‌شود و به این دلیل که خداوند آن هذیان می‌گوید و چون هذیان گفت باید جَلد شود (تازیانه خورد)

← این که منظور مؤلف ما ازین شرح کهن کدام شرح است به روشنی معلوم نیست. قدر مسلّم این است که یکی از قدیم‌ترین شرح‌ها بر الوجیز، شرحی است که امام فخر رازی متوفی ۶۰۶ نوشته است برای شناخت شروح الوجیز مراجعه شود به کشف الظنون، ۲۰۰۲/۲ مراجعه‌شود.

۳۱) چنین است عبارت مؤلف: قال ابن‌العطّار تَوَقَّفوا فی تنجیسها اذا علمت (؟) فیه و هی اذا خلطت بالماء و شُرِبَت اَولیٰ بالتنجیس.

۳۲) تقی الدین عثمان بن عبدالرحمنُ شهرزوری دمشقی (۵۷۷ - ۶۴۳) معروف به ابن الصلاح از مشاهیر فقهای قرن هفتم. وفیات الاعیان، ۲۴۳/۳-۲۴۵.

۳۳) عنوان اصلی کتاب ابن الصلاح فوائد الرحله است که حاصل سفرِ مؤلف به خراسان است بنگرید به معجم المطبوعات العربیّة و المُعرَّبَة، ۱۴۳/۱.

۳۴) منظور از وَجْه نوعی اجتهاد است در درونِ نظام فقهی یکی از چهار امام معروفِ فقهِ اهل سنّت بنگرید به معیدالنعم، سُبکی، ۱۳۵ و تعلیقات اسرار التوحید، ۴۷۶/۲.

۳۵) منظور از صاحبِ التقریب، قفّالِ چاچی است یعنی قاسم بن محمّد (فرزند محمّد بن علی بن اسماعیل معروف به قفّال کبیر). این کتاب یکی از مهم‌ترین کتب فقه شافعی شناخته شده است. کشف الظنون، ۴۶۶/۱.

۳۶) منظور، محمّد بن معنِ صیدلانیِ دمشقی است (متوفی ۶۰۴) فقیه شافعی. وی نیز شرحی بر المهذّبِ ابواسحاق شیرازی دارد.

جَلْدِ افترا زدن و ماوردی[۳۷] تصریح کرده است که در گیاهی که شدّت شادی‌آور داشته باشد حدّ زدن واجب است و این سخن او با سخنی که امام رافعی از بحر نقل کرده است تعارض ندارد آن‌جا که گفته است که «برخورندهٔ گیاهِ مستی‌آور حدّی نیست.» زیرا در آن‌جا مراد رافعی در نوعِ گیاهی است که شدّت شادی‌آور نداشته است. همان گونه که خود بدین تصریح کرده است و رافعی در بابِ نوشیدن گفته است: «در غیر نوشیدنی‌ها آن‌چه مایهٔ زوال عقل شود از قبیل بنگ حدّی برای تناول آن وجود ندارد زیرا نه لذت می‌دهد و نه شادی‌آور است و نه اندکِ آن به بسیار آن فرامی‌خواند.» پایان سخن او. و ازین گفتهٔ او چنین فهمیده می‌شود که در حشیش حدّ زدن واجب است زیرابر عکس بنگ است. و به خطِّ بعضی از فضلای اصحابِ ظهیر تزمنتی[۳۸] چنین یافتم که این مسأله در روزگارِ او اتفاق افتاده است و فقها در جواب آن اختلاف کرده‌اند بعضی گفته‌اند حشیش ملحق به خمر و نبیذ است زیرا علت در آن مستی‌آوری است و این علّت هم شامل گیاه می‌شود و هم خمر. امّا بعضی درین باره قائل به تفصیل شده‌اند و گفته‌اند گیاه وقتی مستی‌آور است که گداخته گردد به گونهٔ مایع درآید و در آن صورت ملحق به خمر خواهد بود تا مشابهت کامل میانِ گیاهِ مستی‌آور و مشروب تحقق یابد و بعضی دیگر به نوعی دیگر قائل به تفصیل شده‌اند و گفته‌اند اگر مایهٔ نشاط و دلیری و خودسری و سرخوشی گردید در همه احکام ملحقِ به خمر خواهد بود زیرا خمر دارای این صفت‌هاست» پایان سخن ایشان. و شیخ علی حریری، در دمشق می‌گفته است که حشیش خطری عظیم‌تر از خمر دارد و نزدِ من درست آن است که برخورندهٔ آن باید حدّ جاری شود آن گونه که بر شاربِ خمر.

قرافی گفته است که علما متفق‌اند بر منعِ از حشیش ولی درین اختلاف دارند که بر مرتکبِ آن حدّ واجب است یا تعزیر؟ برین بنیاد که مستی‌آور است یا تباه کنندهٔ خرد است؟ و از کتابِ ذخیره[۳۹] نقل شده است که بر آن هم حدّ واجب است و هم تعزیر. و در خلاصهٔ فتاوی از فقهای مذهب حنفی آمده است که نوشیدنِ بنگ برای مداوا،

---

۳۷) علی بن محمّد ماوردی بصری (۳۶۴-۴۵۰) فقیه شافعی صاحب کتاب معروفِ الأحکامُ السلطانیّه دربارهٔ او بنگرید به تاریخ الإسلام، ذهبی، ۷۵۱/۹.

۳۸) ظهیرالدین تِزْمَنْتی (منسوب به تِزْمَنْت، شهری در مصر. معجم البلدان، ۲۹/۲) جعفر بن یحیی (متوفی ۶۸۲) معجم المؤلفین، ۲۱/۲ و ۴۹۹/۱ که مؤلف همین شخص را، به اشتباه، دو تن متفاوت فرض کرده است.

۳۹) تألیف قرافی.

رواست و اگر خردش زیان بیند حدّی بر او واجب نیاید، بدین معنی که درین باب اتفاق رأی وجود دارد، ولی اگر مستی آورد نزد محمّد[۴۰] حدّ لازم می‌شود و نزدِ ابوحنیفه و ابویوسف تعزیر می‌شود ولی حد واجب نیست.

شیخ عزّالدین[۴۱] در کتاب قواعد گفته است که چرا در صورت تباهی عقل بر غیرِ مسکری همچون بنگ حّد واجب نمی‌شود؟ در پاسخ گوییم: تباهی عقل بدان‌ها بسیار نادر است زیرا در آن هیچ‌گونه فرح افزایی و به شادی کشاندن وجود ندارد تا موجب تشویق به نوشیدن آن‌ها شود و به همین دلیل است که مفسدهٔ این دو [خمر و حشیش] افزونی یافته است، پس حد زدن به دلیل افزونی فساد، در آن‌ها، واجب آمده است. ولی در بنگ، و مانندِ آن چنین وجوبی نیست زیرا به ندرت مایهٔ فساد می‌شود.

فصل هفتم در فروعی پراکنده است و عوارضی که از آن به بار می‌آید: از جمله این که آیا نمازِ کسی که حشیش با خود دارد، رواست؟ و این مبنی برین خواهد بود که آیا حشیش پاک است یا نجس. و پیش ازین دربن باره سخن گفتیم. قرافی گفته است که از بعضی فقیهانِ عصر پرسیده شد دربارهٔ کسی که نمازگزارده و حشیش با خود داشته است آیا نمازش باطل است؟ و او گفته است که اگر قبل از تحمّص (ترنجیدگی و خشک شدن) یا تصلّق (آبدیدگی) باشد نمازش درست است و اگر بعد از آن است باطل است؛ زیرا حشیش بعد از تحمّص و صلق است که مایهٔ غیاب خرد می‌شود. امّا پیش از آن برگِ سبزی بیش نیست و نماز با آن رواست، و بمانندِ فشردهٔ انگور است. و تحمیص حشیش مانندِ جوشاندنِ فشردهٔ انگور است. و هم او گفته است و من دربارهٔ این فرق که او گفته است از بعضی کسان که حشیش را به کار می‌برند پرسیدم به دو گونه سخن گفتند: یکی گفت چنین است و دیگری گفت حشیش در همه احوال اثرِ خود را داراست و اگر به تحمیص آن می‌پردازند خاصةً به جهتِ اصلاحِ طعم و تعدیل کیفیّت آن است. درین صورت، بنابرقول به عدم فرق، مبطلِ نماز است. بنابرین قول، حق همان است که مفتی گفته است که اگر مسلّم شود که مستی‌آور است موجب بطلانِ نماز است وگرنه به طور

---

۴۰) منظور محمّد بن حسن شیبانی (متوفی ۱۸۹) فقیه برجستهٔ مذهب حَنَفی است دربارهٔ او بنگرید به وفَیاتُ الأعیان، ۱۸۴/۴-۱۸۵.

۴۱) منظور عزّالدین عبدالعزیز بن عبدالسلام دمشقی (۵۷۸-۶۶۰) است از فقهای شافعی مؤلف کتاب القواعد الکُبریٰ در فقه شافعی. تاریخ الاسلام، ذهبی، ۹۳۳-۹۳۵/۱۴ و کشف الظنون ۲/ ۱۳۵۹.

مطلق نماز با آن جایزاست. و هم او گفته است که آن‌چه عقیدهٔ من است این است که مطلقاً موجب بطلانِ نماز نیست، درست بمانندِ بنگ. و این سخن او مبنی برین است که او عقیده داشته است مایهٔ فساد است نه مایهٔ مستی.

مسألهٔ دیگر این است که آیا پاره‌ای اندک از آن‌که مستی‌آور نیست، حرام است یا نه؟ نَوَوی در شرح المهذّب[۴۲] تصریح کرده است به این که خوردن اندکی از آن که مستی نیاورد، حرام نیست بر خلاف خمر که پارهٔ اندکی از آن‌که مستی نیاورد نیز حرام است. و دلیل این فرق این است که حشیش پاک است و خمر نجس. بنابراین نوشیدن اندکی از خمر روا نیست به دلیلِ نجاستِ آن. و از سخنِ صاحبِ کتاب تنبیه[۴۳] جوازِ خوردن اندکی از حشیش، فهمیده می‌شود که او گفته است هر چیز پاک که خوردنِ آن زیان نداشته باشد، خوردنش رواست و پاره‌ای اندک از حشیش هم طاهر است و هم زیانی ندارد. و قرافی نیز به همین نکته تصریح کرده است و گفته است که تناول پاره‌ای اندک از حشیش رواست. و این سخن او مبتنی براین است که حشیش مستی‌آور نیست. امّا شیخ محیی الدین [نَوَوی] و جز او را که عقیده این است که حشیش مستی‌آور است، از ایشان، حکم به جوازِ اندک نیز، روا نیست. و در حدیث به درستی پیوسته است که «هرچه بسیارِ ان مستی‌آور باشد، پارهٔ اندکِ آن نیز حرام است». و آن‌چه توجیه‌پذیر است این است که به کار بُردن حشیش، چه بسیار و چه اندک، روا نیست و زیانش از خمر افزون‌تر است.

مسألهٔ دیگر این است که بر فرض مستی‌آور بودن آیا بر شخصی که خورندهٔ حشیش‌است واجب است که آن را از رهگذرِ قی کردن، از معدهٔ خود بیرون فکند یا نه؟ ما در مسألهٔ وجوب قی کردن در مورد شاربِ خمر اختلاف داریم و محل اختلاف آن‌جاست که اگر پاره‌ای اندک از خمر بنوشد که مستی‌آور نباشد یا چیزی که نجس است بخورد، حکم آن‌چیست؟ حال اگر چندان بنوشد که مستی‌آور باشد اگر در درون او مانده باشد، بر او واجب است که خود را وادار به قی کند، بی هیچ خلافی زیرا که زایل کردن

---

۴۲) به حاشیهٔ شمارهٔ ۱۱ همین فصل بنگرید.

۴۳) معروف‌ترین کتاب، در فقه شافعی که عنوانِ التنبیه دارد، همان اثرِ معروف ابواسحاق شیرازی است (شمارهٔ ۹ همین فصل) ولی احتمال این که در آن کتاب و در روزگارِ ابواسحاقِ شیرازی مسأله‌ای فقهی به عنوانِ تحریم یا اباحهٔ حشیش مطرح شده باشد، بسیار بعید است. روی فراین تاریخی باید پذیرفت که منظور از التنبیه در این‌جا کتابِ ابواسحاق شیرازی نیست. شاید مقصودِ مؤلفِ ما تنبیه الطالب لفهم ابن‌حاجب است، تألیفِ عزّالدین محمّد بن عبدالسلام مالکی متوفی ۷۴۹ که کتابی است در فقه مالکی. رجوع شود به کشف الظنون، ۴۸۷/۱ و ۴۸۹.

خرد به‌طور قطع حرام است، درین هنگام گوییم هر که از حشیش چندان بخورد که او را مست کند، درست بمانند خمر، بر او واجب است قی کردن وگرنه واجب نیست زیرا حشیش طاهر است.

مسألهٔ دیگر این است که اگر کسی به گرسنگی درماند آیا خوردن حشیش بر او رواست یا نه؟ آن‌چه مسلّم است این است که نوشیدنِ خمر برای رفعِ تشنگی روا نیست زیرا خمر ممنوع است از آن روی که نوشیدنش مایهٔ افزونیِ عطش است ولی خوردنِ حشیش بر گرسنگی نمی‌افزاید. دستِ بالا این خواهد بود که مایهٔ پوشیده ماندن خرد شود. و پوشیدگی خرد، آن‌گاه که از برای درمان و امثال آن باشد رواست، مثلاً به هنگام بریدنِ دستی که گرفتارِ خوره شده است. پس خوردنِ آن واجب می‌شود، برای حفظ روح.

مسألهٔ دیگر این است که تصور شود که شخصی حشیش می‌خورد ولی مست نمی‌شود، ظاهر این است که حشیش بر او حرام نیست به دلیل پاک بودن و بی‌زیان بودن آن. و امام[۴۴] بدین مسأله تصریح کرده است در مورد شخصی که خوردنِ زهرهای پاک او را زیانی ندارد، گفته است که بر وی حرام نیست و این بر خلافِ خمر است که نوشیدنِ آن حرام است بر کسی که از آن مست نگردد به دلیلِ نجاست آن، هر چند زیانی بدو نرساند.

مسألهٔ دیگر این است که آیا مداوا کردن با حشیش رواست یا نه؟ بر فرضِ این که ثابت شود که در بعضی از بیماری‌ها سودمند است. چنین می‌گویند که حشیش نفخ را برطرف می‌کند و مایهٔ پاک شدنِ اِبریّه (سبوسهٔ سر ـ یا شوره) از سر می‌شود وقتی سر را بدان بشویند. و ابریّه بیماریی است که بر سطح سر عارض می‌شود و آن عبارت است از بثوراتی سپید و علّتِ این که درین بیماری حشیش به کار می‌برند این است که در حشیش حرارت و خشکی‌یی وجود دارد. پس اگر پاره‌ای اندک باشد باید یقین به جواز داشت و سزاست که آن را خلافِ تداوی به خمر بشماریم و اولیٰ به جواز است از خمر، زیرا در طهارت و مستی‌آوری حشیش اختلاف نظر وجود دارد بر خلافِ خمر. حتی از نووی، پیش ازین ،نقل کردیم که قائل به عدم تحریم پارهٔ اندکِ حشیش شده است، حتیٰ به هنگام عدم نیازمندی؛ پس به هنگام حاجت اولیٰ به عدم تحریم خواهد بود. مثلاً زعفران و محموده (= سقمونیا) و جز این‌ها، از چیزهایی که مقدارِ بسیارِ آن کُشنده است، همه

۴۴) ظاهراً منظور امام شافعی است.

اجماع دارند بر این که به کار بُردن مقدار اندکِ آن، از برای رفع حاجت، رواست. امّا اگر بسیار بود، عقیدهٔ رویانی[۴۵] این است که تداویِ به خمر جایزاست. ولی اصحابِ ما در چنین موردی، در خمر، اتفاق دارند بر منعِ تداوی به آن. و اختلاف را ویژهٔ آن‌جا دانسته‌اند که مقدار آن بسیارباشد. و در کلام او این احتمال هست که دامنهٔ حشیش فراخ‌تر از خمراست. به همین دلیل رویانی تداوی به پاره‌ای اندک از خمر را که مستی نیاورد جایز دانسته است و در مورد گیاه، به طور مطلق، قائل به جواز شده است. و در کتابِ بحر[۴۶] گفته است: «و رواست که بدان تداوی کنند هر چند بر موجب مستی شود، اگر از آن گزیری نباشد.» و هم او گفته است آنچه در ترکیب با چیزی دیگر موجبِ مستی است، امّا خود به تنهایی مستی‌آور نیست ــ اگر مُنتَفَعٌ بِه بود ــ تداوی به آن رواست. و امام شافعی خود تصریح کرده است براین که روا نیست خوردن تریاقی که از گوشت مارها به عمل می‌آید مگر در حالتِ ضرورت، همان گونه که اَکْلِ میته جایزمی‌شود.

فائده: از آن‌چه گفتیم محقق شد که به کار بُردنِ حشیش در پنج مورد رواست: خوردن پاره‌ای اندک از آن بنا برگفتهٔ نووی. و دیگر خوردن آن برای کسی که از آن مست نمی‌شود. و دیگر برای کسی که برای درمان از آن سود می‌جوید. و خوردنِ آن به هنگامِ بریدنِ دستی که خوره گرفته و باید بریده شود. و نیز در مخمصه (گرسنگیِ سخت) و واجب است اگر تجویز استسلام[۴۷] نشود.

و از جمله یکی این که خوراندن آن به جانوران حرام است هم از آن گونه که مست کردن آن‌ها حرام است. بعضی گفته‌اند که جانوران حشیش نمی‌خورند.

و از جمله یکی این که خرید و فروش آن رواست زیرا می‌توانند در داروها مورد سودمندی قرارگیرد مانندِ سقمونیا و افیون به شرط آن که اندازهٔ آن بسیار نباشد. آری فروش آن برای کسی که آن را پیشهٔ خود کرده است حرام است هم از آن گونه که فروشِ

---

۴۵) عبدالواحدبن اسماعیل رویانیِ طبری (۴۱۵ - ۵۰۲) از بزرگترین فقهای شافعی که می‌گفته است «اگر کتب شافعی بسوزد و نابود شود، همه را از حفظ می‌توانم املا کنم» تاریخ الاسلام، ذهبی، ۳۶/۱۱-۳۵ و السباق، چاپ محمودی، ۵۲۰.

۴۶) منظور کتاب «بحرالمذهب» از تألیفات رویانی است که از مفصّل‌ترین کتب این رشته است تاریخ الاسلام، ۳۶/۱۱ و معجم المؤلّفین، ۳۳۲/۲.

۴۷) استسلام: بر من روشن نشد. در فقه چنین اصطلاحی که مناسبِ بافتِ عبارت باشد به یاد نمی‌آورم. متن چنین است: «و اَکْلُها عند المخمصة و تجب إنْ لم نجوّز الإستسلام.» p. 195 نسخه‌بَدَلِ c: الاستدام.

انگور به کسی که خمر می‌سازد و قیاس سخنِ ایشان که حشیش مستی‌آور است، باطل بودنِ فروش آن است هر چند پاک باشد، درست بمانند آلاتِ لهو.

و از جمله یکی این که کاشتنِ آن به قصدِ به کار بُردن و مستی حرام است ولی به غرضِ تداوی رواست، اگر تداوی بدان را جایز بشماریم. و بعضی از ائمهٔ شام فتویٰ به حرمتِ کاشتن نوعِ انگوری داده‌اند که در بعضی نواحی شام وجود دارد و از آن کشمش نتوان ساخت و جز خمر از آن به دست نمی‌آید.

و از جمله یکی این که آیا صیغهٔ طلاقی که خورندهٔ حشیش بر زبان می‌آورد جاری می‌شود یا نه؟ و از آن‌چه پیش ازین گفتیم حکمِ آن روشن می‌شود. و رویانی در بحر گفته است که اگر دارویی بنوشد یا بنگی نه از برای تداوی بلکه از برای لهو و مجون (بی باکی و شوخ چشمی) امام شافعی را درین باره تصریحی نیست ولیکن به قیاس آن گفتهٔ او که «باید نمازش را قضاکند» در حکمِ مست خواهد بود. و در کتاب الحاوی گفته است که درین مورد دو وَجْه وجود یکی آن که او در حکم مست است و دوم ــ که قول ابوحنیفه نیز همان است ــ این است که طلاقِ او جاری نمی‌شود هر چند عاصی به شمار می‌رود. و جُرجانی[۴۸] در الشافی گفته است: اگر به اختیار بنوشد و یابنگ بنوشد و قصدش از آن سرخوشی و شادی باشد و در نتیجه عقلش زوال یابد طلاق او جاری می‌شود زیرا فعلِ او معصیت است و آن‌چه از آن حاصل شود بدان ملزم خواهد بود درست مانندِ سرایتِ قطع در قصاص و سرقت.[۴۹]

و در فتاوی مرغینانی برای حنفیان آمده است که اگر از بنگ مست کند تصّرفات او قابل تنفیذ نیست زیرا نفاذِ تصرّف، بی اختیار، آغاز شده است و نیازی بدان نیست درست بمانندِ کسی می‌ماند که چندان بر سرِ خویش بکوبد تا خردش از میان برخیزد.

و دیگر این که قاضی حسین در تعلیقهٔ خویش در باب صلاة مسافر گفته است اگر بنگ یا جز آن، از چیزهایی که زدایندهٔ خرداست، بنوشد باید پس از به هوش آمدن نماز خویش را قضا کند و نیز روزه‌اش را؛ درست بمانندِ مستان، زیرا که او زایل کردنِ عقل را به میل خویش برگزیده است پس باید بدین کار مؤاخذه شود.

---

۴۸) ابوالعباس احمد بن محمّد جُرجانی (متوفی ۴۸۲) قاضی بصره و شیخ شافعیّه در آن‌جا، مردی ادیب و صاحب تألیفات در ادب و فقه. تاریخ‌الإسلام، ذهبی، ۵۰۱/۱۰ و کشف الظنون، ۱۰۳۲/۲.

۴۹) الشافی از تألیفات همین جرجانی است و از کتب مفصّل فقه شافعی، کشف الظنون، ۱۰۲۳/۲.

۵۳) «اَخی» و «بابو» دو عنوانِ قلندری

بابو، عنوان ویژهٔ مشایخ قلندری

در مجموعهٔ ادب منظوم و منثور قلندریّه چه آن‌ها که قلندریان خود آفرینندهٔ آن بوده‌اند، از قبیل مکاتیب ایشان، و چه آن‌ها که دیگرانی به عنوان نقیضه کوشیده‌اند پارُدی ادبیّاتِ قلندریّه را به‌وجودآورند و چه آثاری که از بیرون حلقهٔ ایشان دیگران دربارهٔ ایشان نوشته‌اند، در مجموعهٔ این گونه آثار، کلمهٔ «بابو» احترام‌آمیزترین عنوان برای شیخ قلندریّه است.

قدیم‌ترین جایی که کلمهٔ «بابو» را به یاد دارم در عنوانی است که ابوسعید ابوالخیر (۳۷۵-۴۴۰) در حقِّ پدر خویش نقل کرده است. صاحبِ اسرارالتوحید که ظاهراً این اطلاع را از طریق بوسعید و روایات نقل شده ازو گرفته است دربن‌باره می‌گوید: «بدانک پدرِ شیخِ ما ابوسعید، قدّس الله روحه العزیز، ابوالخیر بوده است و او را در میهنه بابو بوالخیر گفتندی. و او عطّار بوده است و مردی با ورع و دیانت و از شریعت و طریقت با آگاهی و پیوسته نشست او با اصحاب صُفّه و اهلِ طریقت بوده است».[۱]

«یکْ شب بابو بوالخیر به دعوَتِ درویشان می‌رفت...بابو بوالخیر شیخ را با خود برد.[۲] و «شیخِ ما گفت، قدّس‌الله روحه‌العزیز، که در کودکی ــ در آن وقت که قرآن می‌آموختم ــ پدرم بابو بوالخیر مرا به نماز آدینه می‌بُرد... /»[۳]

«و شیخ در میان سخن این بیت بسیار گفتی و گفتی: بر آن پیر سلام گفتیم، جواب داد

---

۱) اسرار التوحید، ۱/۱۶. ۲) همانجا. ۳) همانجا، ۱/۱۷.

و گفت: پسرِ بابو بوالخیر هستی؟ گفتیم: آری. گفت چه می‌خوانی؟ گفتیم: فلان کتاب و فلان کتاب»[۴]

و در این وقت که شیخ ما، قدّس‌الله روحه، کتاب‌ها دفن می‌کرد... پدرِ شیخ، بابو بوالخیر را خبردادند...[۵] و در همان نسلِ ابوسعید، یک عارف خراسانی به نام «بابو فله» یا بابوی فله‌ای یا بابویِ خاورانی یا بابوی فلی داریم که تاریخ تولّدِ او قبل از ۳۸۰ هجری بوده و در ۴۶۰ هجری در سنی متجاوز از هشتاد سال درگذشته است. نام اصلیِ بابو فله: احمد بن محمّد فلیِ میهنی است منسوب به روستای فله از روستاهای دشتِ خاوران نزدیک میهنه. پس از مرگِ ابوالفضلِ حسن سرخسی، ادارهٔ خانقاهِ او به دست همین بابو فله بوده است و در آن ایام آن خانقاه را خانقاهِ بابو فله می‌گفته‌اند.

در وقایع مرتبط با خانقاه ابوالفضل حسن، در یک حکایت دیگر نیز از بُلحَسَنِ بابو (اصل: بابو)[۶] یاد شده است که به احتمال قریب به یقین باید مقصود همین بابوی فله‌ای یا خاورانی باشد و نشان می‌دهد که کنیهٔ او ابوالحسن بوده است.

استاد زنده‌یاد دکتر محمّد معین در فرهنگ فارسی خود، در کلمهٔ بابو، آن را معادل Père فرانسوی دانسته است[۷] ولی باید درین امر تردیدکرد زیرا رابطه «بابو» با «اب» و «باب» و «ابو» قطعیّت ندارد.

حتی می‌توان گفت: شیوع بیش از حدِّ عنوان بابو بر سرِ نام مشایخ قلندریّه، این امر را مسلّم می‌دادکه بابو با کلمه باب و اب و ابو، هیچ رابطه‌ای ندارد زیرا اگر صورتی از «اب» و «ابو» بود در کلمهٔ ابوالخیر، نامِ پدرِ بوسعید، به صورت بابو بوالخیر درنمی‌آمد. بنابرین باید به جستجوی ریشه و معنای دیگری برای آن برآمد.

از آن‌جاکه قلندریّه فرقه‌ای ایرانی و دارای آداب و رسومی بسیار کهن بوده‌اند احتمالِ این که سنّتِ خاص قلندریّه این عنوان را ایجاب می‌کرده است و چون در عَصرِ پدرِ بوسعید هنوز بقایای ملامتیان خراسان، که غالباً مردمی پیشه‌ور بوده‌اند، هنوز باقی بوده‌اند، می‌توان حدس زدکه پدرِ بوسعید نیز، که «مردی با ورع و دیانت و از شریعت و طریقت با آگاهی» بوده و در سال‌های کودکیِ بوسعید، یعنی حدود ۳۶۵ هجری، در

---

۴) اسرار التوحید، ۲۰/۲.
۵) همانجا، ۴۳/۱.
۶) همانجا، ۱۷۱/۱. لُبابُ الأنساب، ۴۴۱/۲ و الأنساب، سمعانی، a۴۳۲ و اسرار التوحید، ۳۵۷/۱ که به جای بابو فله، بابوی خاورانی دارند.
۷) فرهنگ فارسی، استاد معین، در کلمهٔ بابو، ۴۳۰/۱.

میهنه با اصحاب صُفّه و خانقاه نشست و برخاست داشته، احتمالاً وابسته به اصحاب ملامت بوده باشد. این نظر چندان احتمالِ دوری نیست. به‌ویژه که بوسعید را نیز بسیاری از موّرخانِ زندگی او به عنوانِ ملامتی شناخته‌اند.

با این حدس‌ها و احتمالات یعنی از یک سوی ملامتی بودن احتمالیِ پدرِ بوسعید و رابطهٔ قلندریّهٔ عصرِ نخستین با ملامتیّه، شاید بتوان حدس زد که بابو در عنوانِ پدرِ ابوسعید همان چیزی است که در عناوین مشایخِ قلندریّه در دوره‌های بعد به تکرار دیده‌می‌شود.

ایرانیان بسیاری از اسامی را با افزودن پسوند «ویَه» تبدیل به نام و نام خانوادگی و نسبت خاندان‌ها می‌کرده‌اند: سیبویه، دلویه، بویه، فضلویه، سهلویه که اعراب همین «اُویَه» را به صورت «ـوَیْه» درآورده‌اند: سیبوَیْه و.... شاید بتوان گفت که کلمهٔ بابویه، که شهرتِ ابن بابویه (ابوجعفر محمّد بن علی قمی، متوفی ۳۸۱) متکلم و فقیه شیعی قرن چهارم، از آن گرفته‌شده است، صورتی از همین موارد بوده است.

سیبکِ نیشابوری (متوفی ۸۵۲) که در نیمهٔ اول قرن نهم دیوانی ویژهٔ «اسرار» یعنی حشیش پرداخته و تقریباً جامع‌ترین مَتنِ مصطلحات قلندریّه در زبان فارسی را به ما ارائه می‌دهد «قهرمانِ» دیوان خویش یا در حقیقت «منِ» سراینده را که یک نفر قلندر است به نام «بابو» معرفی می‌کند مثلاً در همان نقیضهٔ نخستین غزل دیوان حافظ، نخست می‌نویسد: بخشی از کرم مستانهٔ حافظ است: اگر آن ترکِ شیرازی... و بعد می‌نویسد: کششی از حرمِ دولت خانهٔ بابوست: گرت خضری شود رهبر به غارِ عاشقان یارا... و در غزل دوم نیز: فروغی از حُسن مطلع‌های حافظ است: ای فروغِ ماه حسن از... و بعد می‌نویسد: برگ نهالیّ از گلستانِ بابوست: ای نهالِ سبزه با برگ از گلستانِ شما... تا آخرِ این دیوان.

مجموعهٔ این شواهد ذهن را متوجّه این می‌کند که بابو واژهٔ دیگری است که همان معنیِ قلندر را می‌رساند و هرکس قلندرِ کامل عیاری باشد، می‌توان او را بابو خطاب کرد.

بابا و بابو

تردیدی ندارم که عنوان بابائی (یعنی ریاستِ تکیه، حیدری خانه، قهوه‌خانه و دیگر مراکز تجمّع اصحابِ تصوّف و فتوّت و لوطی‌گری و....) تغییر شکل یافته همین بابوی

قلندران است که در روزگاران کهن بابوی قلندر (رئیس مرکز تجمّع قلندریان) و بابوی لنگر (مرکز تجمّع فتیان و جوانمردان) می‌گفته‌اند و بعدها بر سر کردهٔ مراکزی از قبیلِ حیدری‌خانه و قهوه‌خانه و امثال آن نیز اطلاق می‌شده است.

در تذکرهٔ نصرآبادی از کسانی به عنوان بابای تکیه و قهوه‌خانه و حیدری خانه به تکرار یاد می‌شود مثلاً:

۱) «بابا حسینی، از ولایت قزوین است. **بابای حیدری خانه** بوده مردی در کمال نامرادی و شوخی بوده اکثرِ اوقات در قهوه[خانهٔ] درویش دلاّک می‌نشست و با یاران اردو به علّتِ خوش حرفی و مجلس آرایی ربط داشته.»[۸]

۲) **بابا سلطان**، قمی است «لوایی» تخلّص داشته، در هوای فقر و فنا، مثلِ او شاهبازی بالِ پرواز نگشوده و سیّاحی مثل او طریق قلندری را نپیموده. در قواعد درویشی و اصطلاحات آن فرقه بابای عالم بوده و در سلسلهٔ فقر پیشوا و مقدم... شاه عباسِ ماضی بابائی تکیهٔ حیدر، واقع در چهارباغِ اصفهان، را به مشارالیه مفوض داشته مقرّری جهتِ او تعیین نموده. چند سال قبل ازین فوت شد. جای او به بابا حیدر داده شد. باباحیدر نیز فوت شد. تکیه به پسرش بابا صفی قرارگرفت. در اوایل جوانی او هم رخت به سرای جاودانی کشید. الحال تکیه را برادرش بابا رضی دارد.»[۹]

۳) **بابای قهوه‌چی** در شرح حال محمّد صالح اصفهانی می‌گوید: در اوایل رنگرزی می‌کرد میل به محمّد رضای برادر حاجی یوسفِ قهوه‌چی به هم رسانیده ترکِ رنگرزی کرده به علّتِ محبّت، شاگردی بابای قهوه‌چی را اختیار نموده و در کمال آزار می‌گذرانید»[۱۰]

۴) در شرح حال میرمحمّد علی خلخالی اردبیلی مشهور به میرزا کافی می‌گوید: در زمان شاهِ جنّت مکان شاه صفی به اصفهان آمده با سوز و نال محشور و بسیار ساده لوح و پاک طینت بود... این رباعی را جهتِ «فغانی» که در قهوه[خانهٔ] بابا عرب بوده گفته: تا بست فغانی به لبِ ساغر لب...»[۱۱]

۵) در شرح حال رشیدایِ زرگر، از تیارزهٔ عبّاس آباد اصفهان، می‌گوید: «در بَدْوِ حال پیاله‌کش بود و تعشّقی پیشِ پسر قهوه‌چی «طوفان» نام داشت. از بابا فراش قهوه‌چی رنجیده قطعه‌ای در هجوِ او گفته...»[۱۲]

---

۸) تذکرهٔ نصرآبادی، ۲۰۳/۱. ۹) همانجا، ۴۰۲/۱. ۱۰) همانجا، ۶۰۵/۱.
۱۱) همانجا، ۲۰۶/۱. ۱۲) همانجا، ۵۵۳/۱.

از مجموعهٔ این‌گونه اشارات رابطهٔ بابائی را با اماکنی از نوع حیدری خانه، قهوه خانه و تکیه به خوبی می‌توان استنباط کرد و این نتیجهٔ تحولی است که هم گروهِ قلندریان و فتیان به خود دیده‌اند و هم اماکنِ حضور ایشان از قلندر و لنگر به سوی تکیه و قهوه (یا قهوه‌خانه) و حیدری خانه سیرکرده است.

به دلیل نقش فعّالی که این بابو/ بابا ها در محیط اجتماعی و زندگی مردم داشته‌اند کلمهٔ «بابا» به معنی شخص مقتدر و رئیس و در عین حال نیرومند از نظر جسمی به‌کار رفته است به این عبارت تذکرهٔ مجالس النفایس امیر علیشیر نوایی دربارهٔ مُلّا حیرتی تونی بنگرید:

«از ولایتِ تون است امّا چون در مرو نشو و نما یافته بود به مروی مشهور شده. صاحب جمال بود و طالبْ علمی کرد. طبعش شوخ بود چون به شعر مشغولی نمود رشد تمام کرد امّا از خودبینی و عُجْب و بابائی به هر دیار که رفته خجالتی بدو رسیده.»[۱۳]

استاد علی اصغر حکمت که معنی کلمهٔ بابائی را ندانسته در برابر آن علامت [؟] استفهام نهاده است ولی اگر دقّت می‌فرمود در همین کتاب، شواهدی برای آن می‌یافت از جمله در شعر امیدی طهرانی که می‌گوید:

عیبم این است کز دیارِ ری‌ام نه خراسانی و بخارایی
که طفیلیِ خوانِ طفلانش گستراند بساطِ بابایی

بساطِ بابائی یعنی میدان‌داری و حریف طلبیدن، همان‌کاری که باباهای تکیه‌ها و لنگرها و قهوه‌خانه‌ها داشته‌اند.

باباها و بابائیان

بی آن که بخواهیم وارد بحث تفصیلی شویم دربارهٔ آنچه بعضی از مؤلفان آناتولی دربارهٔ نهضتِ بابائیان نوشته‌اند، از یادآوری چند نکته درین باره بی‌نیاز نخواهیم بود.

نهضتِ بابائیانِ آناتولی که در نیمهٔ اول قرن هفتم و همراه با حملهٔ تاتار به سرزمینهای اسلامی آغاز شد، یک جنبش اجتماعی و تا حدودی صوفیانه و شیعی بود که در فاصلهٔ اندکی توده‌های مردم آن ناحیه را به خود جلب کرد. مؤسس این نهضت بابا الیاس

۱۳. مجالس النفایس، ۱۵۳.

خراسانی بود که از خراسان آمده بود و در دیه چات در ناحیهٔ آماسیّه زاویه‌ای برای خود ساخته بود و کارش چندان بالا گرفت که سلاطین ناحیه به زیارتش می‌شتافتند. جنبش بابائیان ــ که بیشتر در جهت تثبیت موقعیتِ مهاجرین ترکمان در آسیای صغیر پایه گرفته بود ــ سرکوب شد و بقایای آن در طریقهٔ بکتاشیه، که بر دست حاج بکتاش خراسانی تأسیس شده بود، ذوب گردید و به گونه‌ای دیگر استمرار یافت[۱۴]

«اخی» عنوان مشترکِ قلندران

در کنارِ «بابو» که عنوان ویژهٔ مشایخِ قلندریّه است، کلمه «اخی» نیز عنوانی است که قلندران در خطاب به یکدیگر به کار می‌بُرده‌اند این کلمهٔ «اخی» قبل از آنکه در قرن هفتم واردِ لنگرهای اصحاب فتوّت شود و از طریق فارسی و عربی به کتاب‌های قرن هشتم و نهم ترکی آناتولی راه پیداکند در زبان فارسیِ قرنِ چهارم عنوانی بوده است که صوفیان در خطاب به یکدیگر آن را به کار می‌بُرده‌اند و انوری در اواسط قرن ششم تصریح دارد که بدون درنظر گرفتنِ درجات، کلمهٔ اخی را در خانقاه بر یک یک افراد صوفیّه اطلاق می‌کرده‌اند:

این میانِ صوفیان باشد که هنگام خطاب
شیخ، هُدهُد را «اخی» خواند سلیمان را «اخی»[۱۵]

و ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰) در محاوراتِ خویش در درون خانقاه، یک یک مریدان و درویشان را اخی خطاب می‌کرده است «وقتی درویشی در پیش شیخ ما خانقاه می‌رُفت. شیخ ما گفت: «ای اخی! چون گوی باش در پیش جاروب، چون کوهی مباش در پس جاروب»[۱۶] و نیز «کاهی بر محاسنِ مبارکِ شیخ بود. درویشی دست فراکرد و آن کاه برگرفت و در مسجد بینداخت. شیخ روی به وی کرد و گفت: «ای اخی! نترسی که درین که کردی حقّ جَلّ و علا هفت آسمان بر زمین زند و نیست گرداند؟»[۱۷] در عنوان بعضی از مشایخ قدیمی تصوّف نیز عنوان اخی را می‌توان مشاهده کرد مثلاً اخی فرجِ زنجانی در

---

۱۴) ← دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل بابائیان و مراجع آنجا از جمله تاریخ مختصر الدول، ابن‌عبری، چاپ صالحانی، بیروت ۱۹۸۳، ۴۳۹ و الأوامر العلائیه، ابن‌بی‌بی، آنکارا ۱۹۵۶، ۴۹۸-۴۹۹.

۱۵) دیوان انوری، ۷۳۴/۲. ۱۶) اسرار التوحید، ۲۷۴/۱.

۱۷) همانجا، ۲۸۰/۱.

قرن پنجم که با همین عنوان «اَخی فرج» شهرت دارد و نیز اخی زنجانی[۱۸]

کلمهٔ «اَخی» از خانقاه‌های صوفیّه خراسان در قرن چهارم و پنجم به لنگرهای قلندران و نیز به لنگرها و تکیه‌های فتیان و جوانمردان در قرن هفتم و هشتم انتقال یافته و از آن طریق واردِ متون فتوتِ آناتولی و زبان ترکی شده است. فقه اللغه‌ای که بعضی از مورخّان اهل ترکیّه برای «اخی» یافته‌اند و آن را از «اقی» ترکی گرفته‌اند امری موهوم به نظرمی‌رسد و مثل اغلب ریشه‌یابی‌های ایشان اساسی ندارد کاربُرد کلمه در زبان ابوسعید در اواخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم قدیم‌ترین استعمالات آن است و تصریح انوری در اواسط قرن ششم که این کلمه، خطابِ عمومی است میانِ درویشانِ خانقاه، گواه دیگری بر پیشینهٔ استعمال آن در تصوفِ اسلامی است.

از آن‌جاکه آیینِ قلندر نقطهٔ تلاقی تصوّف و فتوّت و ملامت است، بسیار طبیعی است که اصطلاح «اخی» را از خانقاه‌های صوفیّه بگیرد و با صبغه‌ای که از فتوّت و جوانمردی دارد آن را واردِ زبان جوانمردان کند و خود نیز در حلقهٔ یاران قلندرِ خویش آن‌را به‌کار بَرد.

قدر مسلّم این است که کاربُرد «اخی» در میان اهل فتوّت دویست سالی بعد از شیوعِ کاربُرد «اخی» در میان صوفیان خراسان بوده است وکهن‌ترین شواهد آن در میان فتیان و اخیان مربوط به متون جوانمردی و فتوتِ مابعدِ عصرِ ناصری (دورهٔ خلیفه‌الناصر ۶۲۲-۵۵۲) است.

---

۱۸) آخی فَرَج زنجانی از بزرگان مشایخ تصوّف ناحیهٔ غرب ایران در قرن پنجم است که به گفتهٔ حافظِ سِلَفی (متوفی ۵۷۳) صاحبِ روشی نیک بوده و در ناحیهٔ خویش قبولی عام و تمام داشته است و هزاران کس (اُلوف) در تصوّف بدو اقتدا داشته‌اند. حافظ سِلَفی می‌گوید من در رباط اخی فرج یک چند اقامت داشتم (معجم السفر، شمارهٔ ۱۷۰) و ذهبی نسبت خرقهٔ خود را از طریق سهروردی به اخی فرج زنجانی می‌رساند (تاریخ الاسلام، ۲۱۱/۱ و حاشیهٔ مصحح). ابن‌بزاز از محمّد توینی نام می‌بَرَد که از استادانِ اخی فَرَج بوده است (صفوة الصفا، ۷۶۹). هم حافظ سِلَفی از یکی از دوستانش که به نام عیاض بن محمّد بن ابهری (متولد ۴۳۰) بوده است، نقل می‌کند که محضرِ اخی فَرَج را دریافته بوده است و اخی فرج از دوستان پدرِ این عیاض ابهری بوده است (معجم السفر، شمارهٔ ۱۰۵۲) و یکی ازکسانی که از اخی فرج روایت حدیث داشته، شخصی بوده است از دوستانِ سِلَفی به نام محمّد بن علی ادیب سجاسی (معجم السفر، شمارهٔ ۱۳۰۵ و ۱۲۰۶) که گویا همان ادیب صاحب رباعی شمارهٔ ۳۹۱۶ نزهة المجالس، ۶۵۷ است. یکی دیگر ازکسانی که خرقه از دستِ اخی فرج داشته است ابوسعد ناصر بن محمّد اسفراینی بوده که به حافظ سِلَفی گفته است من در صحبت پادشاهان بودم و سپس توبه کردم و خرقه از دستِ اخی فرج گرفتم و صحبت ابوالقاسم قشیری را در نیشابور و صحبت ابوالقاسم کُرّکانی و ابوعلی فارمدی را در طوس و ابوجعفر ابهری و ابراهیم قُنّایی و ابوبکر طوسی را در شام دریافتم (معجم السفر، شمارهٔ ۱۳۴۸). نیز تمهیدات، ۲۷۵، که سخنی ازو نقل می‌کند و تفسیر.

۵۴) مکتوبات قلندران[۱]

بر مردانگی[۲] نرِّ نوخاسته[۳]، گُردِ گردن‌فراز، چالاکِ سهمناک، شیر خوردهٔ ماذرِ مستوره، بابو قیصرِ رومی اقرار داریم. سرِشکستگی بر زمین داریم. حالیا جهتِ جمعیّت خانه صاحب مردان یک سر شعم و طاس فرستاذه شد. ازین جانب فقیره، صغری، بسلامت است و لنگر را جاروب کاری و دیک بالان می‌کند و ما بر یادِ نامرادانِ آن سرزمین آپ و اوپی می‌زنیم.

فخرک عشاق با آن سوختهٔ راهِ طریقت، لُنکاک وقت، شوریدهٔ لنکوته‌دار نامرادِ روزگار، فقیر محمودِ رومی کلّه جفسانیدند و السلام.

آخَر:

صفاء وقتِ مجرّدِ عالم مفرد صاحب قدم پیشوای اصحاب صفّه و زنبیل، رهنمای اربابِ حلقه و دلیل خویش و بیگانه و خلیل اخی محمودِ بلخی دام تجریده، که مُهرِ مِهرِ مردی و مجرّدی او بر درِ دلهای سرتراشیدگان و خاک‌نشینان مشتاق این سرزمین تا قیامت باقی است، بر مزید به حرمتِ بایزید!

دوستِ صّادق و مُحّبِ عاشقِ او هر صباح و شام بر یادِ آن نرِّ وجود آب اوب ایب زده می‌گوید: اَلْفَ لا اَوْحَشَ الله ازان سکّه و صورت! تاکی انتظارِ حضورش کنم. وقت است که لنگرِ این بیچارگانِ آرزومند به نورِ دیدارِ آن صبح خیزِ شب زنده‌دار آبادان و معمور

---

۱) از جُنگِ شمارهٔ 487 کتابخانهٔ لالا اسماعیل، مورّخ ۷۴۱-۷۴۲، ورق 9b

۲) در اصل: برمرادانگی، تصحیح به قرینه است.

۳) برای فهم اصطلاحات و تعبیرات قلندریِ این متن، مراجعه شود به‌واژه‌نامهٔ زبان قلندریّه، در کتاب حاضر.

گشته دیک‌ها پالان و سفره گردان گردد.

درین وقت، چون دارندهٔ رقعه، فرزندِ طریقت، تراشیدهٔ حقیقت، یوسفِ عراقی سلّمه [الله] به‌سببِ نادرویشی که از وی در وجود آمده ناموسِ سکّه و صورتِ این طایفه را به باد داده، چه علاماتِ سجودِ پیس دیواری از وی مشاهده رفته بود. در نظرِ سیصد قلندرِ نامدارِ مجرّد، که هر یک وانهادهٔ روزگارند، داد ترکِ تجرید از وی ستده آمد بعد از آنک جوالق و سنجحه‌اش را بر آتش فنا نهادند، خواستند که تمامیِ تأدیب را دو سه روزی غایب شود و در نظرِ آن شاطر و سرآمدهٔ جهان لَتِ تریب یافته به خدمتِ ساکنانِ آن بقعه مشغول باشد. شاید که مِسِ وجودش به سبب کیمیای نظرِ آن سهمناکِ وجود زر خالص گشته ما بعد از این از عُهدهٔ داد خدمتِ مردان بیرون تواند آمد.اری ازیشان چه تقصیر آید؟ از راهِ تحفه و یادگار کمری صحبت، که مدّتِ هفتاد سال است تا در قدم و میانِ اهل طریقت برکتِ صحبت یافته با ما حَضَری که بود از خاصی سعیب [؟] کجکول ایشان بر دستِ او فرستاده شد. ملامت نفرمایند. زیادتی جمعیت و صحبتِ آن نرّان سر حلقهٔ معنی و پاک‌بازانِ با دعوی، که پای عَلَم به وجودشان مشرف است، تکبیر گوییم. پیر مجرّد محمودِ زنگ پاسیواسی با آن مفرد که سالهاست تا با او ورداشت کرده اخی سعید زخم‌دار برهنه را سلام بخوانید. ازین لنگر بابو حاجی چنبردارِ خراسانی با پیرِ طریقت، لنکوته‌دارِ حقیقت نجم طوسی سلام می‌رساند. درویش [...] کاکا محمود حاجی، که سال‌هاست تا عُریانِ وقت است، کله چفسانید و دعا گفت. قو [...] ترکستانی کتل‌دار رونده ردّی بسا(؟) به سببِ نادرویشی که از وی در وجود [آمده] بود به پای ما چسان فرستاد. چون انصاف با تکیه و احداث سپرد سلا [ ] جمعیت روا باد(؟)

۵۵) مکتوب از زبانِ قلندران[۱]

تا پیرِ یک سوارهٔ قرصِ آفتاب، بر سفرهٔ آسمان، مجرّدوار از مشرقِ عالم تا مغرب در سیر و سلوک می‌باشد و به زوایا و خوانِق بروج نزول می‌کند صحت وجودِ با برکت وجودِ آن مسافرِ برّ و بحر سکّه‌دارِ زمان بیسراک و پیشرو مردان سرحلقه و پیشوای مجردان، کوَزِ عالم، نُرِ روزگار، یلِ جهان سیّاحِ روی بساط، سرورِ بی نوایان، پیر زاویهٔ قلندران، حلقهٔ دُرُستِ ما درْ مستور، بابو حاجی قونیایی[۲] دامَ‌تفریده و زاد تجریده مدام و مستدام باد!

عشاق مشتاق و پروردهٔ آن یگانهٔ روم و خراسان و عراق، شرفِ آقسرایی، که تراشیده و پرانیدهٔ اوست و سالها با آن پیش قدم[۳] به‌سر بُرده، کلّه بر زمین چسبانیده[۴] سلام بیش پُر و تحیّتِ مستوفاءِ موَفّا مصفا می‌رساند. و شام و صباح، در لنگر با حضرتِ سر و پابرهنگان مزد[۵] جانِ آن شتگولِ زمان را تکبیر می‌فرستد و مزید جمعیّت[۶] از اندرونِ خاطرهای فقرا[۷] می‌طلبد. بر مزید بحقّ بایزید!

باقی احوالِ درویشان خوش است. لنگر آبادان و دیگ پالان و پرسه‌گردان و تکیه معمور و آپ و اوپ و ایپ در کار و صباح و رواح زنده.

دیگر مَعْلومِ آن نُرِ عالم باشد که آن بُز بز قدم[۸] تریل[۹] زلّه بند منهل[۱۰] شمسِ مکرانی،

---

۱) از جُنگِ شماره 487 کتابخانهٔ لالا اسماعیل، مورّخ ۴۲-۷۴۱ ورق ۱۵۵bb و ۱۵۶a و نسخه بدل‌های این قسمت از همان نسخهٔ ورق ۲۳۱b و با علامت B نشان داده شده است، تحریر یا روایت B کوتاه و ناقص است.

۲) B قونیاوی ۳) B پیش قدم غالب ۴) B چسفانیده

۵) A مرد جان و B مزدجان ۶) B جمعیّت او ۷) B سر و پا برهنگان

۸) B بز برقدم ناجنس ۹) B نمازگزار روزه‌دار طریل باریش

۱۰) B مناهل

که چندین گاه با او ورداشت[۱۱] کردم و سر و ریشش تراشیدم و زخمِ قطبِ عالم بر وجودش زدم[۱۲] و تکیه و جرسدانش بخشیدم، آن نامرد[۱۳] با فخر مراغی لسان راند.[۱۴] جوال‌دوز کاری رفت. مراغی برنتافت واقوقید و بی جان شد. خاک نشینان ماجرا کردند. انصاف بر[۱۵] مکرانی بود. زنده طلب کردند تا بدلِ مراغی بی جان کنند و دیگ پالان کنند. تسلیم نشد. از سنگِ احداث[۱۶] ترسید. سجودِ پس دیواری کرد. سلاح پاره‌های درویشان، چون برجم و کجکول[۱۷] و بالهنگ و جرسدان و سنگ و پاکی و کتک و جوال‌دوز و طاروج بُرد. می‌باید که اگر در آن سرزمین سر برکند آن خام ناتمام بگیرند، ماجرا کرده و سنگِ احداث بر گردنِ او نهاده رنگ و زنگ و تنوره از وی بازستانند و او را باز خلق سازند که لایقِ راهِ فقر نیست. همه عرب و عجم را انگشت کاری کردم ازو زغل و دغل‌تر نیافتم. ید و لسان با مسافری رانده و او را چنان کرده که هفت بار جوالق در گردن کرده و دست کفچهٔ بادیهٔ حجاز کوفته و چهار صد و چهل عقبهٔ یمن بریده و بر قدمگاهِ آدم سجود آورده و منارهٔ دِلّی و پای علم بابا جمال ساوجی و بابا ابراهیم گرم‌سیری و فخر اراد و بابا حسام‌گازر و قبه بلال و قُبّهٔ هوارا مجاورت کرده مری کانده[۱۸] مجرم است تا دانند. باقی تیر ماه با طلبی تکیه نشینان عزیمت آن سرزمین خواهد بود.

فقیره صغری سجود آورده سلام می‌رساند. بر دستِ آرنده یک انبانچه اسرار مردان خلاصه و پرداخته ــ نخجوانی چه[۱۹] که گردی و مردی ــ فرستاده شد. مقبول باشد و السلام.

ازین طرف کوده سیر و دیزه و فلکنوز سلام می‌رسانند. تمّت.

---

۱۱) B برداشت ۱۲) B نهادم ۱۳) B آن ناجنس نامحرم
۱۴) B لسان وبد راند ۱۵) B انصاف بر ۱۶) B احداد ۱۷) B کشکول
۱۸) B مری کان ده ۱۹) در اصل: کلمه خوانا نیست.

۵۶) نامهٔ قلندری

چنان‌که در مواردِ دیگر یادآوری شده است، در میان فرقه‌های برخاسته از محیط تصوّف و عرفان، قلندریان نیز مانندِ عارفان کرّامی مشرب، دارای سبک و اسلوبِ ویژهٔ خود بوده‌اند. اگر به تحلیلِ واژگانی نامه‌های قلندریان بپردازیم بسامدِ بعضی از تعبیرات نشان دهندهٔ یک سبک مشخص است که حتی در طولِ یک سطر هم خود را آشکار می‌کند. ظاهراً در قرن هشتم، اُلگوی سَبْکیِ قلندریان در نامه‌نگاری، میدانی شده بوده است برای اظهارِ قریحهٔ اصحابِ طنز. عبید زاکانی که خود فردِ اَکملِ این گروه است درین دو نامه، به چنین آزمونی دست زده است. دربارهٔ شیوهٔ فراهم آوردنِ صورت انتقادی و اصلاحی این نامه‌ها به یادداشت پایان همین فصل مراجعه شود.

الف) انشاء شیخ شهاب الدین قلندر[1]

سلطانِ وقت[2]، نزِّ عالم[3] بیسراک وجود، بخیه روی بساط، کوز خراسان، بابو حسن قلندر، دام تجریده از راهِ کرمِ مردان، سلام و صفا پیش از عشاق مفرد خود عبدل یردی[4] قبول کند. نظرها نگرانِ اوست. هر صباح، مزیدِ جمعیّتِ او را، در پای علمِ سلطانِ خراسان،

---

۱) دربارهٔ هویّتِ تاریخیِ احتمالی شیخ شهاب‌الدین قلندر بنگرید به فصل ۳۴ کتاب حاضر.

۲) دربارهٔ یک‌یک تعبیرات این نامه و نامهٔ بعدی بنگرید به فرهنگ زبان قلندریّه که در پایان کتاب حاضر، آمده است. مقایسه شود با نظرِ ادوارد برون که می‌گوید «نمونه‌ای است از منشآتِ عامیانه و غیر قابل فهم و پُر از اغلاطِ صرفی و نحوی و نسبتِ آن به شیخ شهاب‌الدین قلندر و مولانا جلال‌الدین بن حسام الهروی کرده است، لیکن شک نیست که عبید خود آنها را تحریر کرده تا آن دو تن را موردِ سخریّه قرار دهد.» (تاریخ ادبی ایران، از سعدی تا جامی، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، چاپ دوم ۱۳۳۹، ج۳/۳۳۹.

۳) در دیوان: تیز عالم

۴) در دیوان: بروی

تکبیر می‌رود. فقیره را سلام بگوید. بیچارگی عرضه دارد. اخی درویشان دیوانهٔ رومی، به دریوزهٔ خاطرها و زیارتِ مردان، مسافرِ آن سرزمین شد؛ مرادِ دیوانگان آن است که تبّرکی از اسرارِ خاصّ آن لنگر[۵] بخشش جرزدان[۶] روانه گردانند. دیگر، دوش دو قلندر از لنگر غایب گشتند. امروز، چون قلندران به استره کاری و صفای صورت مشغول شدند معلوم شد که مهر زخمِ هر دو شکسته بود. در حال، چون قلندران آن حال مشاهده کردند، به سنّتِ قلندری انگشت کار قلندرانه رفت[۷] و سینه بطاق[۸] فرمودند و به پایْ‌ماچان فرستاده شد[ند] و بعد از تجرید از لنگر سفر خواهند کرد. باقی سکّهٔ[۹] آن حلقه بر مزید از وقتِ بایزید! شیء الله مردان صباح الخیر و السلامة.

ب) جواب از انشاء مولانا جلال الدین بن حسام الهروی

تحفه و تبرّکی که شوریدهٔ وقت، عشاق مردان، مفردِ جهان، تر بخیه روزگار، اخی داود ترمذی [دام] تفریده با خاک‌نشینان آن پای علم در قلم آورده بود از دستِ ابدال رومی رسید. خیر مقدم گفته آمد. ای والله! مسافرانِ آن سرزمین خواندند و بر یادِ آن نامراد اوپ اوپ ایپ زدند. تبّرکی که از اسرارِ خاصّ این مزار در یوزه رقته قلیل و کثیر حِصّهٔ کجکول او بر دستِ ابدال رومی روانه شد، شیءالله مردان. فقیر[ه] سلامت است دیگ پالان می‌کند. لنگر آب می‌زند. سفره وقفِ روندان کرده است. جهتِ آن سفره دیک عرقچین و سینه‌پوش روانه شد. باقی طریق متاهل[۱۰] بر زله بند شرف شیرازی بر خادم بابو دست رانده بی گفتِ این سر حلقه، ازین آستانه سجودِ پس دیواری[۱۱] کرده از انبانچه‌های تکیه نشینان سلاح پاره‌ها برده بدان[۱۲] سرزمین آمد. اگر در آن کوشانه سر در کند ماجرا کرده سنگِ ملامت در گردنش نهند و زنگ و طوقِ[۱۳] قطبِ عالم بابا حیدرِ

۵) منظور لنگری است که قلندرِ مخاطب این نامه در آن به‌سر می‌برد. ۶) در دیوان: جز روان
۷) در دیوان: «رفت» حذف شده
۸) در دیوان: سینه طاق ← به‌فرهنگ زبان قلندریّه در پایان کتاب حاضر رجوع شود.
۹) در دیوان: شکسته
۱۰) در دیوان: متأهل، ولی متاهل تعبیر خاص قلندریّه بوده است. به فرهنگ پایان کتاب رجوع شود.
۱۱) در دیوان: پس دیوار، و سجودِ پس دیواری نیز اصطلاح قلندریّه است به‌همان فرهنگ پایان کتاب رجوع فرمایند. ۱۲) در دیوان: برآن ۱۳) در دیوان: زنگ حذف شده.

زاوه[۱۴] از وی باز گیرند. صفای مردان! دیگ پالان! سُفره گردان![۱۵] جمعیّت بر مزید به حقّ بایزید! و السلام.[۱۶]

۱۴) در دیوان: حیدر را از وی ۱۵) در دیوان: سفرکردن.

۱۶) کلیّات عبید، نسخهٔ حمیدیّه به شمارهٔ 1181 مورّخ اواخر محرّم ۸۹۸، خط نستعلیق محمّد بن رسول ترابی، عکسی، شمارهٔ 1123 کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، اوراق ۱۷۳-۱۷۵؛ و کلیات عبید، چاپ زنده یاد دکتر پرویز اتابکی، زوار ۱۳۴۲ (چاپ دوم) و چاپ همو ۱۳۷۹، صص۳۵۷-۳۵۸ و چاپ زنده‌یاد دکتر محمّدجعفر محجوب، امریکا.

۵۷) نامهٔ قلندری دیگر[۱]

کَتَبَ جوالِقیٌ اِلیٰ جوالِقیٍ

تا پیرِ یکسوارهٔ آفتاب، روندگانِ اقلیم بالا [و] ساکنانِ ثوابت را هر روز، از خرقه تجرید می‌فرماید و سیّاحِ فلکِ اوّل، کجکولِ ماه را در بازارِ دوازده بُرج به دوران دریوزه برمی‌کند آستانهای پیرانِ چهار رکنِ عالم و زاویه‌های گوشه‌نشینانِ هفت اقلیم به یُمنِ مقدم و شرفِ حضور سر حلقهٔ مسافرانِ بَرّ و بحر و پیش قدمِ بینوایان سکه [و] جوالق فلان ــ کی زایرِ مزارتِ انبیا و اولیاست و مجاورِ بود حرمِ کعبهٔ عُلیا ــ آراسته و معمور بادا! کمینه وشاقان و اقلِّ مسکینان، فلان، سلامی، چون لبّیکِ حاجیان، دلسوز و تحیّتی ــ چون دعاء واقفانِ عرفات ـ جان افروز می‌رساند و از سرِ حضور و اخلاص روی بر زمین می‌دارد و از راهِ صدق و صفا نیاز[۲] تبلیغ می‌کند. مقبول بادا! نمی‌دانم از ماجرای اشتیاق چه نویسم و از قصّهٔ بی سر و پای فراق چه گونه سخن رانم. حاصل وقتِ خوش و عیش آسوده آن مدّت بود کی به مشاهدهٔ دلگشای و کلمات مفردانهٔ جان‌افزای آن پیر جهان گشتهٔ عالم دیده بهره‌مند بودیم و از برکتِ تربیتِ آن سیّاح ربعِ مسکون برخوردار. القصّه تا آن یگانهٔ وقت، رخت بربسته است، پیر روزگار، درِ اندوه و نامرادی بر ما گشاده است و بیداد فراقِ با رفیق اشتیاق یکی شده و عُشاقِ شادی را از پیش رانده و حریفِ غم و یار پیش قدمِ صبر را پای ماچان کرده و مسافرِ معصیت توبه است و باطنِ توبه محبّتِ حق که

---

۱) از مجموعهٔ شمارهٔ universite 552 فیلم شمارهٔ ۲۴۲ و عکس شمارهٔ ۵۰۱ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، مکتوب در قرن هفتم و هشتم، شاملِ مجموعه‌ای از رسائل و منشئآت با عنوان «کَتَبَ جَوالِقی اِلیٰ جَوالِقیٍّ» ورق ۷۱.

۲) در حاشیه «مند» افزوده که ظاهراً زاید است.

«إنَّ اللهَ یُحِبُّ التّوابین. ۲/۲۲۲) پس مرا، بنابرین معانی، حرام گردانیدند و باطنِ بیشتر خلق را به من میل داد تا اظهارِ کرم و رحمت و عاطفت خویش کند و جهانی را به خلعتِ عفو و رأفت خویش مشرف گرداند.

شنیدمت که نظر می‌کنی به خاکِ ضعیفان تبم گرفت و دلم خوش به انتظارِ عیادت[۳]

شادی [به] روزگار گدایان کوی دوست بر خاکِ ره نشسته به امیّدِ روی دوست[۴]

چون دل این فصل بپرداخت مجلس گرم شد و سوزی در جمع افتاد و نالهٔ عاصیان بیچاره به عیوّق رسید و آوازهٔ [غلغل] و فریاد شکستگان غلغله در ملکوت افکند در حال، مطرب عشق این نوا آغاز نهاد کی:

زین روی، کی راهِ عشق راهی تنگ است نه با خودمان صلح و نه با کس جنگ است

شد در سرِ نام و ننگ عمرِ همه کس ای بی خبران! چه جای نام و ننگ است

چون این ترانه در سمعِ مستمعان جای گرفت همه صافی گشتند و گُل از گفتها خجالت پذیرفته سرخ برآمد و مُل از شرمساری سر از گریبانِ صراحی بیش برنیاورد و همه در پای یکدیگر افتادند و از یکدیگر حلالی خواستند و از گستاخیِ یکدیگر درگذشتند و درون صافی کرده از هم متفرق شدند و السلام.

---

۳) دیوان سعدی، ۵۲۳.

۴) همانجا، ۴۵۰.

۵۸) سه نامهٔ دیگر

از سه نامه‌ای که به صورتِ کلیشه، دربارهٔ قلندریّه، در کتاب دستور الکاتب تألیفِ محمّد بن هندوشاهِ نخجوانی (قرن هشتم هجری) آمده است[۱] به اهمیّتِ حضور قلندریان در تاریخ آن قرن می‌توان پی بُرد. این کتاب چنانکه پیداست دستورالعمل است برای منشیان و کاتبان، تا بتوانند عباراتِ مناسب، برای هر گروه و دسته‌ای در اختیار داشته باشند تا به هنگام مکاتبه از آن عبارات بهره‌مند شوند. همین که می‌بینیم سه نامه درین زمینه در کتاب مزبور آمده است، نشان دهندهٔ ضرورتِ اجتماعیِ مکاتبه با قلندریان را، برای اهل قلم، نشان می‌دهد. آنچه از مقایسهٔ این سه نامه با نامه‌های مشابهِ قلندریان در مآخذِ دیگر می‌توان دریافت این است که یا آن نامه‌های قلندری صورت افراطیِ این گونه نامه‌نگاری است یا این نامه‌ها که هندوشاه آورده صورتِ بسیار کمرنگِ مکاتبه با قلندریان است.

فصل پنجم ـ در خطاب قلندریان

نوع اول

اوقات شریفهٔ شیخ بزرگوار قُدْوَة المجرّدین اُسوَةُ المنقطعین اخی بهاءالدین عمر، دامت برکته، به توجه تامّ به جنابِ جلالِ احدیّت، چنانک هست، لایزال مستغرق بادا! مریدان را از وجودِ مبارکش، ساعةً فساعةً، بتازگی گشایشی و قلندرانِ زاویه را از حضورِ

---

۱) دستور الکاتب فی تعیین المراتب، محمّد بن هندوشاهِ نخجوانی، به اهتمام عبدالکریم علی اوغلی زاده، مسکو، ۱۹۷۱.

پر نورش، لَحظةً فَلَحظةً، بی اندازه بخشایشی تا به مددِ آن بر اطوارِ تجرّد تجلّی کنند و دم به دم فتوحی مجدّد و صفایی مؤکّد مُعایَن و مشاهَد بینند، إنْ شاءَالله.

نوع دوم

برکاتِ أنْفاسِ بزرگوارِ شیخِ وقت، قطب الطایفة القلندریّه، سالِک مسالکِ التَرکِ و التجرید، العارف بقوانین التوجّه و التوحید، شهاب الملّة والدین، دامت برکته به عموم مُعْتَکِفانِ زوایای فقر و منقطعانِ گوشهٔ توکّل و تجّرد واصل باد! الطافی که موجبِ انجذابِ به عالمِ وحدت و سببِ انقطاعِ کُلّی از مشغلهٔ کثرت باشد از حضرت فیّاض علی الاطلاق به اوقاتِ شریفهٔ او، بر عادتِ معهود، متواصِل و مریدان و درویشان را از ارشادِ درونِ پرنورش عروجِ بر معارجِ درویشی و وقوفِ بر سِرِ «الفَقْرُ فخری»، دم به دم، حاصل! تا بدان واسطه از اُنس با طایفهٔ إنس مستنکف باشند و به مجاورتِ قدسیانِ حَظایرِ قدس مستأنس. والتوفیق من الله تعالی.

نوع سوم

امدادِ تأییداتِ ربّانی و توفیقاتِ یزدانی قرینِ روزگار شیخِ بزرگوار قدوةالمشایخ و السالکین أسوَة المنقَطِعین، مقدم الطوایف[۲] القلندریین متبوعِ الفُقَراء و المریدین شیخ نجم‌الدین ابوبکر باد! اوقاتِ شریفهٔ آن یگانهٔ اهلِ تفرید و تجرید مستغرقِ توجّه و توحید تا طوایف مریدان را از عذوبتِ مشارب و صفاء مواردِ الفاظِ گوهربارش، ساعةً فساعةً، سیرابیِ مجدّد حاصل گردد و به معارجِ اربابِ مدارج، که مطامحِ انظارِ مجرّدان ومسارح افکارِ منقطعان و مفردان است، وصول یابند. إنْ شاءَالله تعالی. طایفهٔ درویشان و جوقِ مجاورانِ زاویهٔ متبّرکه به دعا و همّت مدد دهند و مطالب نمایند تا بر حسبِ ملتمسِ ایشان ساخته گردد، إنْ شاءَالله تعالی.[۳]

[و اگر شیخِ قلندران حج گزارده باشد در هر سه نوع «زینُ‌الحاج و الحَرَمَیْن» باید نوشت.][۴]

---

۲) در اصل به همین صورت با الف و لام

۳) برای اصطلاحات قلندری و نوع ادعیهٔ این نامه به‌فرهنگ زبان قلندریّه در پایان کتاب مراجعه شود.

۴) ازین عبارت نسخهٔ دستور الکاتب، میزان تشرّعِ قلندریّه یا بعضی ازیشان را، در قرن هشتم، به خوبی می‌توان استنباط کرد.

۵۹) نامهٔ قلندریِ عصمتِ بخارایی

این نامهٔ قلندری در اوایل قرن نهم، به قلمِ شاعر برجستهٔ این عصر خواجه عصمتِ بخارایی (متوفی ۸۲۹ یا ۸۴۰) نوشته شده است و مخاطبِ آن «حضرتِ اخویِ رضویِ مرتضوی» است که از ساداتِ عصر بوده و برادری داشته به نام «جمال الملّة و الدین لطفُ الله» که درین نامه ازو به عنوان «فخرالمفسّرین» و «کهفُ المورّخین» و «اَلْطَف المقرّرین» یاد می‌شود. به علّتِ اشتمالِ بر مجموعه‌ای اطلاعات در بابِ قلندریّه و تکمیلِ اسنادِ آن در اینجا آورده می‌شود. برای مأخذ و نسخه‌شناسیِ آن مراجعه شود به یادداشت پایانی همین فصل.

حمدِ بی‌حد و ثنای بی‌عدّ صانعی را که به قلم قدم رقمِ هستی را بر صحیفهٔ وجود منتقش گردانید و به تقریبِ «کُنْتُ کَنزاً مخفیّاً»[1] در هر نقشی سرّی ودیعت نهاد. چون صیقلِ «فاحبَبْتُ اَنْ اُعْرَف» زنگِ کثرت را از مرآةِ مظاهر بزدود در هر آینه جمالِ خود دید عشق‌بازی با خود کرد تا یقین شد که بیت

بر نقشِ خود است فتنه نقّاش — کس نیست درین میان، تو خوش باش!

و صلات و صَلَوات بر خلاصهٔ کاینات

محمّد سیّدُ الکونین و الثّقلیْـ — ـنِ و الفَریقَین فی عُرْبٍ و فی عَجَمِ[2]

---

۱) کُنْتُ کنزاً مخفیاً: از احادیث قدسی است مراجعه شود به مرموزات اسدی، ۳۷

۲) شعر از شرف‌الدین محمّد بوصیری (متوفی در حدود ۶۹۵) است و سی و چهارمین بیت قصیدهٔ بُرده ←

و علیٰ آلِهِ و اَولادِهِ و خُلفائه و اصحابِه و علیٰ مَن تَبَعَهُم و تَبَع تابِعَیهم الیٰ یَوم الدین.

آفتابِ دولتِ سلطانِ زُحَل رفعتِ برجیسْ حکمتِ بهرامْ سورتِ خورشیدْ طلعتِ ناهیدْ عشرتِ عُطاردْ فطنتِ قمرْ بهجتِ ابراهیمْ خُلّتِ یوسفْ صورتِ کلیمْ قُربتِ داودْ حشمتِ سلیمانْ شوکتِ مسیحْ سیرتِ محمدْ فطرتِ ابوبکرْ صِدْقِ عمرْ عدلِ عثمانْ حیایِ علیْ علمِ فریدونْ فرِّ دارایِ بحرْ فیضِ کانْ سماحتِ ابرْ عطا مالک رقابِ القَیاصِرَة بالقُدرةِ القاهرة کاسِرِ قبابِ الجَبابِرَة بالهیبةِ الباهِرة رافعِ اَلویة العَدْلِ و الإحسان قامعِ اَبنیةِ الکُفر و الطُّغیان بیَمینه العُلیا طالَت یَدُالعلی و قامتْ قناةُ الدین و اشتَدَ کاهِلُهُ[۳] عربی:

هُوَ البَحْر مِنْ اَیِّ النواحی اَتَیْته فَلُجَّتُهُ المعروف و البرُّ ساحِلُه[۴]

الذّی تفاخَرَ الملکُ با یّامِهِ و تفاطَرَ ماء العَدْلِ من ضرامِ صَمْصامِهِ[۵] شعر:

فروغِ بسارگاهِ پادشاهی که ملکِ اوست از مه تا به ماهی
زُحَل فرّاشِ کمتر پاسبانش سَرِ برجیس خاکِ آستانش
به رزمش یک نبردْانگیز بهرام به بزمش کاسهٔ زریّنِ خور، جام
کنیزِ زُهره یک دستانْ سرایش عطارد کاتبِ دیوانْ سرایش
به اردویِ جلالش پیکر ماه چراغِ بارگاه و شمع خرگاه
اگر جمْ زنده بودی در زمانش کشیدی جامِ عیشِ چاکرانش
ز بیمِ تیغِ خونریزش گهِ جنگ فسرده خونِ لعل اندر دلِ سنگ
ز عکسِ رویِ هر زیبا سرشتی شده هر طَرفِ بزمِ او بهشتی
همه در خوبی و حسن و لطافت به قد، فتنه به چشم و غمزه، آفت
ز خط بر ارغوان سنبل فشانده زلب یاقوت را در خون نشانده
نقاب افکنده برخورشید کین روست دو ماهِ نو به هم پیوسته کابروست
کمر بر مویِ بسته کین میان است سخن از هیچ گفته کین دهان است
به هر وجْهی همه هندوی اویند به هر صورت غلامِ روی اویند

← مبارکهٔ اوست بنگرید به بُردةالمدیح، شرف‌الدین محمّد البوصیری، بیروت، المکتبة الثقافیّة، ۱۰ در آنجا به‌جای فی عرب و فی عجم/ من عرب و من عجم، آمده است.

۳و۴) تصرّفی است درین بیتِ ابوتمام، دیوان ابی‌تمام، ۴۲۶ و بیت بعد هم دنبالهٔ آن است:

بیُمن ابی اسحاق طالَت یُدالعُلیٰ و قامَت قَناةُ الدین و اشتدَّ کاهِلُه
هُوَ الْیَمُّ مِنْ اَیِّ النّواحی اَتَیْتَهُ فَلُجَّتُهُ المعروف و الجُود ساحِلُه

۵) آن که پادشاهی را به روزگارِ او فخر است و آب عدالت از شرارهٔ شمشیرش می‌چکد.

به درگاهش یکی از دادخواهان هـــمیشه پـــادشاهِ پـــادشاهان
مُـــغیثُ الدوله ســـلطانْ بـایْسَنْغُر که بحر از فیضِ فضلِ اوست چون در[۶]

خَلَّد اللهُ مُلْکَهُ و جَعَلَ تمامَ العالَمِ مُلکه تا قیام قیامت و پاینده بادا. امّا بعدَ حمدِالله و الصلوة علیٰ نبیّه و الثناء علیٰ خلیفتِه وَ ولیّهِ و ابلاغِ قوافِل التحیات الطیّبات المتجلیه من مظاهر المَحَبَّة و الأخلاص و ارسالِ رسایلِ دعوات الصالحات المتحلّیةِ بجواهِرِ المودّة و الأختصاص / آرزومندی و اشتیاق به مطایباتِ ملیحهٔ متصله و مکـالماتِ فـصیحهٔ غیر منفصلهٔ حضرتِ اخوی رضوی مولوی مرتضوی. بقیهٔ دودمان سیادت و امامت نقیّهٔ خاندان زهادت و کرامت سزْ تکیه نشینِ قلندرخانهٔ وَ اِذْجَعَلْنا اَلْبَیت مثابةً لِلنّاس و آمِنا (۱۲۵/۲) که در قدم اول سراپای وجود غم فرسوده را به مقتضیٔ حدیثِ «تَجَرَّدْ تَصِل اِلَیَّ»[۷] از شعراتِ غفلت و بی باکی به پاکی تجرید و تفرید به پاکی ستُرده و سر و پایِ ننگ و ناموس به مقامرانْ خانهٔ «اَلفَقْرُ فَخْرِی»[۸] سپرده در پناه چتر و تـوغ و جـوالق و پـلاسِ «رُبَّ اَشْـعَثَ اَغْبَرَذِیْ طِمْرَیْن»[۹] به سر دستیِ «لی مَعَ الله وَقْت»[۱۰] گلبانگِ قلندری به اوج «لا یَسَعُنِی مَلَکٌ مُقَرَّبٌ»[۱۱] رسانیده سر حلقهٔ سُکّانِ حُجَراتِ لنگرِ «فی بُیُوتٍ اَذِنَ اللهُ اَنْ تُرفَع وَیُذْکَرَفیها اِسْمُه ۳۶/۲۴ که کلبِ عَقُورِ «اِنَّ النَفسَ لأَمّارَةٌ بالسوء ۵۳/۱۲» را شیرانه مُهرهٔ «فاتَّخِذُ وهُ عدُّوا ۶/۳۵» طوقِ شوق در گردن انداخته در زنجیرِ انقیاد آورده تا حلقهٔ تجرد در گوش و خرقهٔ تفرّد بر دوش نقشِ نامِ محمّد و علی را حِرْزِ بازو و سپرِ سینهٔ خود سـاخته صفیر حیدری و نفیرِ صفدری با مجّردْ صفتانِ «رجال لاتُلْهیهِم تجارَة و لابَیْعٌ عَن ذِکْرالله ۳۷/۲۵» رسانیده تا قلندرْ وَشان «اَولیائی تَحْتَ قِبابی»[۱۱] و حیدریْ وَشـانِ «لاَیـعْرِفُهُمْ غَـیری»[۱۳] کـه چشانِ اسرار اُلُوهیّت و قلاّشانِ بازارِ عُبُود یّت‌اند از جُرعه دانِ «یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَه» ۵۴/۵» و آیـهٔ «لا قـیها غَـوْلٌ ۴۷/۳۷» نـوشیده و در عـروجِ اوّل، خـود را بـه مـعراج گـاهِ «اللهُ و

۶) شعر از نویسنده است
۷) تَجَرّد تَصِل اِلَّی. از زبان مسیح و حضرت رسول نقل شده است که تَجَوّع ترانی، تَجَرّد تَصِلْ اِلَّی: گرسنه باش تا مرا ببینی و محروم باش تا در من رسی. کاشفُ الأسرار، اسفراینی، ۷۷
۸) الفقر فخری: حدیث است تمهیدات، عین القضات، ۳۱۴
۹) رُبَّ اَشْعث اَغْبَر: حدیث است کشف المحجوب، ۲۶۷
۱۰) لی مع الله: حدیث است، تمهیدات، ۷۹.
۱۱) اولیائی تحت قبابی. حدیث است. اسرار التوحید، ۴۰/۱.

لاسواه»[۱۲] انداخته و در قمارخانهٔ «لَیْسَ فی الّدارِ غَیْرُهُ دَیّار»[۱۳] با مقامرانِ «مُلُوکٌ تَحْتَ الأطمار»[۱۴] دین و دنیا درباخته. سیّاحی که چنانک فلکِ دوّار که پیکِ بارگاهِ عظمت و جلالِ مَلِکِ غفّار است تیربند، برزنکِ زرّین منطقه بر میانِ عزیمت بسته نیمْ ترکِ اطلسِ معدّل بر سرو قبابند اخضر ممثل در بر و پایزهٔ زرّینِ «جَعَلَ الشَّمْسَ ضیاءً ۵/۱۰ بر سینه و مُهرهٔ زُهره بر زانو و دَهْرهٔ هلالی در دست از برای نشرِ احکامِ عزّت و تبلیغِ مآثرِ قدرت در جولان و دوران است آویز عمری به تیربند سلامت زنگ استقامت بر میانِ سلوکِ طریقِ طریقت بسته نیمْ ترکِ ترکِ علایق بر سر و نیمچهٔ قطعِ تعلّق در بر و پایزه پیکرِ اسدُاللهِ الغالب بر سینه و دَهْرهٔ طهارت در دست و مُهرهٔ مهارت بر زانو. و پاپوشِ توکّلْ در پای در بیدایِ «سِیرُوا سَبَقَ المُفردون»[۱۵] در طلبِ رستگارانِ «أُولٰئِکَ عَلیٰ هُدیً مِنْ رَبِّهِم و اولئِکَ هُمُ المُفلِحون ۵/۲ از سرِ قدم ساخته طریقِ شوق پیموده میزبانی که بر موافقتِ سفره‌اندازان «وَیُطْعِمونَ الطَّعامَ عَلیٰ حُبِّه مِسکیناً وَیتیماً وَأسیرا ۸/۲۶» در کاسه و دیکِ «و جِفانٍ کالجَوَابِ و قدور راسیاتٍ ۱۳/۳۴» به آبِ «مِنْ ماءٍ غَیْرَ آسِنٍ ۱۵/۴۷» و به آتشِ «نارُاللهِ المُوقَدَةِ التّی تَطّلِعُ عَلیٰ الأفئدة ۶/۱۰۴» مایدهٔ «أُکُلُها دایمٌ ۳۵/۱۳ پخته پیشِ مهمانانِ قوم «لایَشقیٰ جَلیسُهُم»[۱۶] کشیده دهقانی که زمینِ «والأَرْضَ مَدَدْناها ۱۹/۱۵ به آب «وأَنْزَلنامِنَ الماءِ ماءً فأَسْقَینا کُموه ۲۲/۱۵» سیراب گردانیده و به کلندِ افتقار فالیزِ «کُلُوا و تَمَتّعوا ۴۶/۷۷» کاشته و خربزهٔ «و فاکِهَةٍ ممّا یَتَخَیّرُونَ ۲۰/۵۶» بر ممرِ سیّاحانِ «فَسِیحُوا فی الأرض ۲/۹» انباشته مسیحِ طورِ السّباحة و السّیاحة کلیم طورِ الملاحة و الفصاحة لازالَ سیّداً محمّداً، بیت

به غایتی ست که از شرحِ آن به عجز آیند اگر بحار سیاهی شوند بر اقلام

---

۱۲) الله و لاسواهُ: بفِصورت اللهُ بس و ماسواهُ هوس، در اسرارالتوحید ۲۸۵/۱ آمده است

۱۳) لیسَ فی الدار: به صورت‌های مختلف نقل شده است و در شعر بعضی از شاعران هم به صورت مصراعی دیده‌می‌شود. مرموزات اسدی، ۳۱ و تعلیقات همان کتاب ۱۶۴ دیده‌شود.

۱۴) ملوک تحت أطمار: به صورتِ شُکُوتُ نُظّارة غُبَّبْ حُضّار ملوک تحتَ أطمارٍ، در کاشف الاسرار، اسفراینی ۱۳۶۲ آمده است.

۱۵) سیروا سَبَقَ المفردُون: به عنوان حدیث شهرت دارد. کشف المحجوب، ۴۷۲ و مرصادُ العباد، ۲۷۱.

۱۶) لایشقیٰ جلیسُهم: به صورت «هُم القوم لا یشقی بهم جلیسُهُم» در مناهج العارفین، سُلَمی، چاپ گُلبرگ، p. 27 آمده است و به صورتِ «هُمْ قوم لایشقیٰ بهم جلیس». مجالس، نسخهٔ کتابخانهٔ مرعشی، از آثار قرن پنجم، شمارهٔ 3515، ورق 7a و نیز در التصفیه، ۸۷ آمده است از زبان حق تعالی درباره ارباب زهد.

لولا مفارقةُ الأحبابِ ما وَجَدَتْ یَدُ المَنایا اِلیٰ اَرواحِنا سُبُلا[۱۷]

دریغ و درد که یارانِ همنشین رفتند نفیر و غم که حریفانِ نازنین رفتند

به باغِ عمر شکفتند چند روزه چو گل وزین چمن به در و نهای آتشین رفتند

چو آبِ زندگی از شیشهٔ شکستهٔ عمر بریختند و به یک باره در زمین رفتند

غلامِ همّتِ اهلِ دلم که در غم و درد نزیستند و چو رفتند بر همین رفتند

جگر کباب و تهیْ دست، جان بِدِه عصمت! که اهلِ درد ازین خاکدان چنین رفتند[۱۸]

چون حرارتِ لَمَعاتِ ضرامِ شدیدُ الأضطرامِ مفارَقَت به انسجامِ سباسب دُمُوعِ حسرت منطفی نمی‌گردد و نضارتِ زهراتِ مسکیّةُ النَفَحاتِ گلزارِ مُصادَقت به هُبُوبِ صرصرِ مُباعَدَت منتهی نمی‌شود عوضِ آن رایحات و مرهمِ این جراحات جز ملاقات با برکاتِ آن ذاتِ فرشته صفات، بر صحیفهٔ خیال، صورت نمی‌بندد.

ز حد گذشت تَعَطُّش به پای بوسِ تو ما را سلامِ مردمِ چشمم که گوید آن کفِ پا را[۱۹]

بر ضمیرِ مُنیر و تهیّه[۲۰] مستنیر آن قطب آسمانِ عرفان واضح و لایح خواهد بود که سابقهٔ «الأرواحُ جُنُودٌ مُجَنَّدةٌ»[۲۱] هر که را با هر که آشنایی داد و داعیهٔ «کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیّاً» هر چه را در هر که ودیعت نهاد با حقایقِ آن ائتلاف و دقایقِ آن اعتراف از مطالع ممکنات بر مَنَصّهٔ ظُهور در جلوه نمی‌آید رجوع به مقامِ اصلیِ «کُلٌّ اِلَینا راجِعون ۹۳/۲۱» که مقصدِ اعلیٰ سالکان است از مستحیلات می‌نماید بیت

جانِ من و جانِ ترا، در ازل سابقه‌ای بود که گشت آشنا

اُلفتِ امروز از آن سابقه ست گرچه فراموش شد آنها ترا

گفت: الستُ و تو بگفتی: بلا سرِّ بلیٰ چیست، کشیدن بلا[۲۲]

الحمدُ للهِ والمِنّةُ علی و علیه، بیت

کزان ساعت که خاک ما سرشتند درو جز تخمِ بدنامی نکشتند

---

۱۷) لولا مفارقه الأحباب: دیوان المتنبّی، چاپ سنگی مطبعهٔ محمّدی، ۱۲۹۷ هق، ص۱۶۸.

۱۸) شعر از عصمت بخاری است. ۱۹) از امیر خسرو دهلوی است.

۲۰) «تهیه» این کلمه ظاهراً یک اصطلاح قلندری است به معنی «حال و روحیّه» و در یک متن قلندری دیگر هم به‌کار رفته است: نامهٔ قلندری، فصل ۶۱ کتاب حاضر که می‌گوید: «بیهوش دارویی حاصل کند که از برانداختنِ آن در تماشاگاهِ عالمِ حیرت تهیه مست بر توان آورد.»

۲۱) الأرواحُ جنودٌ: حدیث است و مشهور شرح تعرُّف، ۱۵۲/۱ و کیمیای سعادت ۵۷۵/۲.

۲۲) شعر از مولانا است. ترکیبی است از دو جای دیوان شمس، ۱۰۲/۷ و ۱۵۷/۱.

ز رسوایی چه اندیشیم کاوّل به پیشانیِ ما این خط نوشتند
همه کامِ محبت تلخ کامی ست که این معجون به زهرِ غم سرشتند
ز آتش، اهلِ دوزخ را مترسان که با یادِ تو در عین بهشتند
مقیمانِ سرِ کویت، چو عصمت نعیم و نازِ جنّت را بهشتند[۲۳]

یَعْلَمُ اللهُ مامَضیٰ عَلَیَّ ساعةٌ خالِیةٌ عَنْ تَذَکُّرِهِ مأمولْ آنک مِنْ بَعد بر خلافِ ماضی از طرفین، از کیفیّتِ احوال در مقامِ اِخبار و اِستخبار باشیم.

چون روشن شد که «طُولُ العَهْدِ مُنْسِی»[۲۴] غلام هر گناه کارِ شرمسار محروم از دولتِ دیدار جُرأت نموده و بر خاکِ اعتذار جبین سوده چند بیتی از دُررِ مناقبِ پادشاهانهٔ حضرتِ خلافتْ پناهی در سلکِ نظم آورده و هر سطری را به سطری از کمالاتِ آن جناب مُزیَّن و مُحلیٰ و مُکَلَّل و مُطَلاّ گردانیده اگر به حُسنِ تدبیر در محلی ندیمانه حضرتِ اَخَوی مولای فضایلْ مآبی فخرُالمفسّرین کهفُ المورّخِین اَلْطَفُ المقرّرین برادر مولانا جمالُ الملّة والدین لطفُ الله را سَلَّمَهُ الله و ابقاهُ و رَزَقَنا بأقربِ السّاعَةِ لقآه، ازین شکستهٔ درستْ اعتقاد عُبُودیّاتِ مخلصانه عرضهٔ داشته در حضور خویش فرمایند که مرتب و مهذّب چنانک طورِ اداءِ ملیح آن برادر است به عزّ عرض رسانیده تا باشد که در پیرانه سراین غلامِ کم نامِ دشمنْ کام بی نظم سرانجام آب رویی تمام یابد.[۲۵]

---

۲۳) از نویسندهٔ نامه، عصمت بخارایی است.

۲۴) طول العهد مُنسِی: یا مُنْسِی ضرب المثل است امثال و حکم، ۱۰۷۹ و مقامات اوحَدُالدین کرمانی، ۲۴۶.

۲۵) از نسخهٔ دیوان عصمت بخارایی، به تصحیح و مقابلهٔ ماندان باوَنْدی، به راهنمایی دکتر پرویز ناتل خانلری؛ رسالهٔ دکتری ادبیات فارسی در دانشکدهٔ ادبیاتِ دانشگاه تهران ۱۳۵۳ (تاریخ دفاع از رساله). این رساله بر اساس نسخهٔ مورّخ ۸۶۸ موزهٔ بریتانیا و نسخهٔ آستانقدس رضوی قرن نهم و نسخهٔ مجلس شورای ملی خطِّ جلال غیاث و نسخهٔ کتابخانهٔ فاتح (ترکیه) مورخ ۸۷۲ و نسخهٔ دیگر همان کتابخانه (بی‌تاریخ) و نسخهٔ اسعد افندی (بدون تاریخ) فراهم آمده است.

۶۰) الکواکبُ الدُّرِّیّهْ فی مناقِبِ الحیدریّه

رسالهٔ مختصرِ «الکواکبُ الدُّرّیّة فی مناقِبِ الحیدریّة» انشای بُرهان الدین ابواسحقِ کرمانی است که در قرن هشتم نوشته شده است و مجموعه‌ای از آداب و رسوم و مصطلحاتِ «قلندریّه» و «حیدریان» عصر را برای آیندگان ثبت کرده است. دربارهٔ نویسندهٔ این رساله و نیز قطب الدین حقماق، که رئیس حیدریان عصرِ مؤلف است، به تعلیقات مراجعه شود.

این رساله از مجموعهٔ منشآت متعلق به کتابخانهٔ مجلس سنا به شمارهٔ ۱۳۶۰۳ بزرگ، مجموعهٔ ب: ۲/۲۱۹/۳۶ که قبلاً ملکِ دکتر مهدی بیانی بوده است فراهم آمده است. مشخصات دیگر نسخه اینهاست: قطعِ بیاضیِ منشآتی از نصرالله بن عبدالمؤمنِ سمرقندی، جلال الدین عکاشه، تاج الدین ملک اخستان، (که برای عمادالدین فقیه نوشته) خواجه نعمان الدین شیرازی، خواجه معین الدین جامی، المرتضی الأعظم سیّد مطهّر الحسینی الشیرازی، خواجه شهاب الدین مسعودِ شیرازی، جلال الدین شاه خوافی، و دیگران. مالکِ قبلی نسخه، مرحوم دکتر مهدی بیانی، نوشته «از اوایل قرن نهم» و در پایانِ یکی ازین منشآت تاریخ شعبان المعظّم ۸۰۴ دیده می‌شود. (آخرِ فتح‌نامهٔ دهلی) بنابرین نگارش رسالهٔ الکواکبَ الدُّریه به قرن هشتم بازمی‌گردد. در سرلوحهٔ این رساله نوشته شده است: «مِن منشآتِ مرحومِ مغفورِ بُرهان‌الملّة و الدین ابو اسحق کرمانی علیه الرحمة و الغُفران.» عنوان رساله را ما از سطورِ پایانی رساله که می‌گوید «تم الکواکبُ الدُّرّیة فی المناقب (ظ: مناقب) الحیدریّه» اختیار کردیم.

دی بامداد که سیمرغِ همایون فالِ خورشید در فضاء هوا پر و بال بگسترانید و بیضهٔ آفاق را قاف تا قاف در زیرِ جناحِ اَشبال آورد و به منقارِ زرّین دانه‌های سیمین کواکب را از صحنِ آسمان و طبقِ افلاک بر چید این ضعیف با یک دو آشنا، هم از ابناء روزگار[۱]، که از

---

۱) دیوان انوری، چاپ استاد مدرس، ۱۷۸/۱

لوح سینه شان صورت اخلاص لایح بود و از جبینِ احوالشان پرتوِ نورِ وفاق، در تفسیر آیتِ «اُولی اجنحةٍ مثنیٰ و ثلاث و رُباع ۳/۴» مطارحه‌ای[۲] می‌کردند و هر یک به قوّتِ قوادمِ ذهن و خوافیِ[۳] فکر پرواز می‌نمودند و در ریاضِ معانیِ بدیع بر شاخسارِ بیان بُلبُل وار به هزاردستان می‌سراییدند و سررشتهٔ سخنِ آن نفوسِ سلیمه به مجرّدات سماوی، که نزدیکِ حُکَما از کسوتِ موادّ عاری‌اند، کشیده به قدرِ عقول، هر یک عِقال اِشکال از پایِ سمندِ تعقلاّت برمی‌داشتند. ناگاه آوازی حزین در پردهٔ عشاق به گوشِ این بی‌نوا رسید و پرده‌نشینِ سامعه در خلوت خانهٔ صماخ به هزار پای در رقص آمد.

و آهسته به دستِ فتنهٔ حلقهٔ زلف زنجیرِ منِ شیفته در جنبانید

و چون نظر کرد جمعی را دید مانندهٔ چنگ برهنه فرق مقید قدم سرِ اخلاص در پیش و چون دف، که زخم پیاپی همی خورد، حلقهٔ ارادت در گوش. دستِ اتفّاقی بر هم زده غزلِ شورانگیز سوزآمیز می‌خواندند:

من با خرد به حجرهٔ خلوت شتافتم گفتم که‌ای نتیجهٔ الطافِ کردگار[۴]

این طایفه کیستند و در دایرهٔ وجود برچیستند؟ از لباسِ عادتیان منخلع شده و در حلقهٔ بی سر و پایان منتظم آمده. تجّرد ظاهرشان بر قطعِ تعلّق باطن امارتی واضح و از مرآت سینهٔ نورانی‌شان صورتِ تَرکِ ریا و خودبینی لایح دست در دامنِ کدام مرد زده‌اند و آستینِ کدام صاحب درد گرفته؟ خِرَدِ خُرده دان که

بزرگ آفرینندهٔ هر چه هست ز هرچ آفریده‌ست بالا و پست
نخستین خرد را پدیدار کرد ز نورِ خودش دیده بیدار کرد
هرآن نقش کز کلکِ قدرت نگاشت ز چشم خرد هیچ پنهان نداشت
هر آن گنجِ پوشیده کامد پدید به دستِ خرد باز دادش کلید[۵]

در حلّ این عُقده زبان برگشود و گفت: اینان تاجدارانِ مُلکِ معنی و زخم خوردگانِ دارِ دنیا مستندنشینانِ صُدرِ صُفّهٔ خاک صافیانِ دردنوش دردناک بر سرِ همتّشان از تَرکِ دو عالم کلاه و در نظرِ اعتبارشان چه گدا و چه شاه.

ایشان که مجرّدانِ راه‌اند در مسندِ کَوْن پادشاه‌اند

---

۲) مطارحه: مناظره و بحث ۳) قوادم پَرهای درشت و خوافی پَرهای ریز.
۴) شعر ظاهراً از انوری است ولی در دیوان او نیامده است.
۵) اسکندرنامهٔ نظامی، ۱۲۴۱.

در رزم یـــلانِ بـی نـبردند در بـزم سـرانِ بی کـلاه‌انـد
مســـتانِ شـبانه‌انـد لیکـن صاحب خبرانِ صبحگاه‌انـد

پرچمِ عَلَمِ سروری شان سر به منجوقِ آسمان بازنهاده و گویِ گردونِ گردان در خمِ چوگان آمده. در زیرِ گلیمِ مُفلِسی طبلِ بلند ناموس می‌زنند و در دارالضـربِ اخـلاص، سِکّهٔ مردی می‌نشانند و بر زبان مفاخرت و مباهات می‌رانند:

خطبه به نامِ ما سزد بر سرِ منبرِ فـلک زانک به مُلکِ نیستی نوبتِ سنجری زدیم

از سرِ شعور، صفتِ تجرّد را، که از مقاماتِ بلند و مراتبِ ارجمند است، شعارِ خود ساخته و در جریدهٔ «جُردٌ مُرْدٌ»[۶] که ساکنانِ فردوسِ اعلا و مقیمانِ جنّة المأوی اند انخراط یافته.

به خرقه‌ای که ازو عورتی شود مستور

خُرسند آمده کسوتِ والا نهادِ زنگاری زردوزِ آسمان را به پلاسی حساب نمی‌کنند و نسیجِ خارایِ لعل کوهسار را سنگی نمی‌نهند و غلالهٔ لاله و شقهٔ شقایق به کهنه پاره‌ای نمی‌شمرند و هر یک به زبانِ حال در کسوتِ دلال می‌خرامند و می‌گویند:

چون من به گلیم سر فرود آوردم گردن ننهم مـر فـلکِ اطـلس را

مانندهٔ تیغ اگر چه صورتاً برهنه‌اند، به گوهرِ معنی آراسته و مشهورِ عالم و بر سر آمدهٔ جهان گشته و بی تکلّف آستینِ فرزانگی در نوشته‌اند و ساعدِ کوتاه دستی را به سِوارِ تجرید مُحَلّیٰ ساخته و محصولِ بارنامهٔ چرخِ زرنگار به سـرانگشتِ اشـارتشان بـر بـادِ بی‌نیازی رفته.

عُریانِ مُلک بخشند، گویی که خامه‌اند

و بی‌تکلّف اگر از بهرِ تحرّیِ مرا ضی باری از بشرهٔ بَشَریّت و قالب وجـود مـنسلخ شوند غایتِ جلادت تواند بود.

پیشِ تـو از بـهرِ فـزون آمـدن خواستم از پوست برون آمدن[۷]

و اگر از برای طلبِ قربت و نیلِ رفعت فلک آسا بی سر و پا گِردِ آفاق گردند نهایتِ سعادت تصور توان کرد.

---

۶) أَهْلُ الجنَّةِ جُردٌ مُرْدٌ مُکْحَلونَ (یا کُحْلٌ) به عنوان حدیث از ابوهریره روایت شده است و ترجمهٔ آن چنین است: اهل بهشت را بر چهره و بر اندام‌ها موی نیست و چشم‌هاشان سیاه است و سُرمه کشیده. مراجعه شود به فیض القدیر، ۶۵/۳؛ و کشف الخفاء ۲۶۱/۱.

۷) مخزن الاسرار، نظامی، ۳۱.

خبر داری که سیّاحانِ افلاک چرا گردند گِردِ کعبهٔ خاک
درین محرابگه معبودشان کیست وزین آمد شدن مقصودشان چیست؟
همه هستند سرگردان چو پرگار پدید آرندهٔ خود را طلبکار[۸]

کعبهٔ وجودِ انسانی که به فیض فضلِ ربّانی به تشریفِ «وَلَقَدْ کَرَّمْنابنی آدم ۱۷/۷۰» مشرف شده اگر از ماورای آنچه در شریعت به سِترِ آن مأمورند عاری ماند اِقدام بر مُحَرَّمی یا امتناع از واجبی لازم نیامد.

کعبه را جامه کردن از هوس است «یا»ءِ «بیتی» جمالِ کعبه بس است[۹]

و از کجکول فقر، که به علّوِ طبقه صورتِ «قصعة المساکین»[۱۰] خوانِ مینافام چرخ و سماطِ لاجوردی فلک دارد.

به لقمه‌ای که ازو معده‌ای شود ساکن

سَدِ جَوعه می‌کنند و قرصِ خور را به جوی نمی‌خرند و خرمنِ ماه را به کاهی برنمی‌گیرند و سنبلهٔ مرغزارِ آسمان در میزانِ همّتِ عالی‌شان وزنی نیاورد و سبزهٔ طارم فیروزه رنگ نزدِ حوصلهٔ ایشان «خَضْراءُ الدِمَنی» ننماید و دل از (زَهْرَةُ الحیٰوةِ ۲۰/۱۳۱) دنیا، که مرارتِ ناکامی در پیِ اوست، برداشته و طعمهٔ او را که

لوزینه‌ای است خُردهٔ الماس در میان

ناخوشگوار دانسته مضمونِ

اذا[ما] اَکَلْنا بَقْلَةً و کُسَیْرَةً وَ نمنا عُراةٍ فَوْقَ جصّ مُرَشَّشِ
تمنّی امیرُ المومنینَ مکانَنا بتلک القلایا و الفراش المنّقشِ[۱۱]

بر ورقِ دفترِ خاطر نگاشته در نوای بی نوایی بدین ابیات مترنّم اند که

گرچه زجهان خبر نداریم هم سر به جهان فرو نیاریم
زانجا که حسابِ همّتِ ماست عالم همه حبّه‌ای شماریم

و لگامِ زَجْر بر سرِ نَفْس شوخْ چشمِ فرعونْ وش کرده‌اند و به صرامتِ موسوی رَگِ گردنِ او را، که سینهٔ کبر و منی افراشته و سرکشی شیوهٔ خود ساخته، نرم کرده در قطعِ علایق یَدِ بیضا می‌نماید.

---

۸) خسرو شیرین، نظامی، ۱۲۳.
۹) از سیر العباد سنائی است. مثویّاتِ حکیم سنائی، ۲۲۹.
۱۰) قصعة المساکین، کاسهٔ گدایان و درویشان.
۱۱) یعنی: در آن هنگام که پاره‌ای نان و سبزی بخوریم و برهنه روی گچ آبدیده بخوابیم، خلیفه، با آن‌همه طعامهای گوارا و فرشهای منقش، آرزویِ لذّتِ ما می‌کند.

ز خشکی به دریا کشیدند بار ز پیوند گشتند پرهیزگار
به مردانگی خونِ خود ریختند بمُردند و با زن نیامیختند[۱۲]

و تحمّلِ اَعباءِ مجاهدات، که موریثِ مشاهدات است[۱۳] ـ کرده، گاهی که روی آسمان، پُشتِ سنجاب بر دوش کشیده و پُشتِ زمین، شکم قاقُم پوشیده از جیب سحابِ مسکیُّ الأهاب[۱۴] توده‌های کافور بر صحن گیتی ریخته و از بی‌مهری فلک، خونِ لعل در عروق کوه منجمد شده از مجری کمانِ چرخ ناوکِ زمهریر گشاده و از سهمِ لشکر سرما و دم سردیِ هوا آتش به دست و پا فرومُرده، در اطفاء نائرهٔ شهواتِ نَفْسانی و تقدیمِ مراسم ریاضاتِ جسمانی نقشی بر آب می‌زنند که شگفت‌نمای ساکنانِ طاقِ آبگون شده و در آبِ چشمه‌ها، جهتِ طهارت نَفْسِ شوخ، نهنگ‌وار غوطه می‌خورند که حیرت فزایِ پاک بازانِ عالمِ قدس آمده و از الهام سروش به گوششان رسیده که

دنیا همه سر به سر، سراب است بگذار سراب و رو به ماکن

و در طلبِ زلالِ وصال شربت‌های مُرُّ المَذاق[۱۵] نوشیده

دمادم شرابِ اَلَم در کشند وگر تلخ بینند دم در کشند[۱۶]

و صبر از اقتناء مستلّذاتِ این جهانی، که ثمرهٔ آن حصولِ غنیمتِ مائدهٔ[۱۷] نعیم جاودانی است نموده، از سرِ ذوق می‌گویند

جهان، شربتِ هر یک از یخ سرشت بجز شربتِ ما که بر یخ نوشت[۱۸]

و در مخالفتِ هوای طبیعت از سر تا پای آهن و فولاد رفته بر یکرانِ قدم سوار گشته، جلاجل زنان بر نواهای زنگ

روی به مناصحتِ «اعدیٰ عدوّک نَفْسک الّتی بَیْنَ جَنبیک»[۱۹] آورده و درین «غزوهٔ ذاتُ السلاسل»[۲۰]، که جهادِ اکبر از آن عبارتی است، به قدرِ طوق کوشش می‌کنند و به

---

۱۲) اسکندرنامهٔ نظامی، ۱۲۷۰.

۱۳) اشاره است به این سخن مشهور سهل بن عبدالله تستری «المشاهداتُ مواریثُ المجاهدات»، یعنی مشاهده‌ها حاصل مجاهده‌ها ست. حالات و سخنان ابوسعید، ۵۹؛ تعلیقات اسرار التوحید، ۸۱۸/۲.

۱۴) مسکیُ الأهاب، آن‌چه پوستش به رنگ مشک باشد

۱۵) مُرُّالمذاق، به چشیدن تلخ. ۱۶) بوستان، سعدی، ۱۰۰

۱۷) در اصل: باردهٔ ۱۸) شرفنامهٔ نظامی، ۹۵۷.

۱۹) اَعْدیٰ عَدوِّکَ: دشمن‌ترین دشمنانِ تو نفسِ تست که در اندرون تست، به عنوان حدیث شهرت دارد بنگرید به کشف المحجوب هجویری، ۲۶۰.

۲۰) غزوهٔ ذات السلاسل به تناسب آهن‌پوشیِ قلندریان و با در نظر گرفتنِ این که ایشان درین کار به جنگِ نَفْس

احرازِ خصلتِ فتوّت، که کفِّ اَذیٰ و بذلِ ندیٰ[۲۱] بدان اشارتی [است] می‌گرایند و کمرِ خدمتِ اهلِ ترک و تجرید و سالکانِ راهِ توحید بر میانِ جان بسته، والحق

هر که زمامِ هنری می‌کشد بر درِ خدمت کمری می‌کشد
شمع که او خواجگیِ نور یافت از کمرِ خدمتِ زنبور یافت[۲۲]

و در چهار سوی بازار ملامت دُرّاعهٔ سلامت فروخته و سبکباری، که واسطهٔ رستگاری‌ست[۲۳]، اختیار کرده

ملامت کشان‌اند مستانِ یار سبک‌تر بَرَد اشترِ مست بار[۲۴]

قرابهٔ نام و ننگ بر سنگ زده و فراغتی از سر و ریش خود و خلق حاصل کرده

نی غُصهٔ نام نی غمِ ننگ با خلقِ خدا نه صلح نه جنگ

و هیأتِ طلسمی ظاهر را خراب گردانیده

مثالِ گنجِ روان در خرابه پنهان‌اند

و سلسلهٔ ارادت‌شان به سر حلقهٔ اصحابِ طریقت قطبِ سپهرِ حقیقت جرسْ‌بندِ قافلهٔ ره‌شناسانِ منازل پیشوای فرقهٔ «عَجِبْتُ مِنْ اَقوامٍ یُقادونَ اِلیٰ الجنّةِ بالسلاسلِ»[۲۵] ربودهٔ کمندِ «جَذْبَةٌ مِنْ جَذَباتِ الحق»[۲۶] پیشْ قدم زمْرهٔ (اِنَّ لَهُم قدم صِدْقٍ ۲/۱۰) المستغنی عن الوصف و التعریف «وَکَبَّرَ عمروٌ عَنِ الطوقِ و التشنیف»[۲۷] انک

← خود و هواهای نَفْسی خود می‌روند، تعبیر غزوهٔ ذات سلاسل را به کار بُرده است و این غزوه در محلّی به نام ذات السلاسل، اتفاق افتاد، در ناحیهٔ شام. پیامبرص عمروعاص را در سریّه‌ای به ذات السلاسل فرستاد، آفرینش و تاریخ، ۷۰۹/۲. ۲۱) کَفُّ اذیٰ و بذل ندیٰ: دست از ستم بازداشتن و بخشیدن داشته‌ها.

۲۲) مخزن الاسرار، نظامی، ۷۴.

۲۳) اشاره است به گفتارِ معروف: نَجیٰ الْمخِفّونَ و هَلَکَ الْمُثْقِلونَ، که به نام حسن بصری در کشف‌المحجوب، ۴۷۳ و به نام مالک دینار در تذکرة الأولیاء، ۵۲/۲ نقل شده است ترجمه آن چنین است: سبکباران رستند و سنگین باران هلاک شدند. ۲۴) بوستان، ۱۰۰

۲۵) عَجِبْتُ لقوم: به صورت‌های مختلف آن را نقل کرده‌اند و به عنوان حدیث از جمله عجلونی به صورتِ «عَجِبَ رَبُّنا مِنْ قومٍ یُقادونَ الیٰ الجَنّةِ بالسلاسل» و «عَجِبْتُ لأقوام یُساقونَ اِلیٰ الجنّة بالسلاسل و هم کارِهون» نقل کرده‌است. کشفُ الخفا، ۵۵/۲.

۲۶) جذبة من جَذَباتِ: گویا سخنِ ابوالقاسم نصرآبادی (متوفی ۳۶۷) است. بعضی آن را حدیث پنداشته‌اند. طبقات الصوفیه سُلَمی، ۴۸۸ و تعلیقات اسرار التوحید، ۸۰۷/۲.

۲۷) کَبَّرَ عَمْرو عَنِ الطَّوْقِ: ضربُ المثلی است از دورهٔ جاهلیِ عرب و داستان آن این است که عمرو بن عدی (خواهرزادهٔ جذیمة الأبرش) در کودکی طوقی (گردن‌بندی) داشت و چون بعد از مدّتی دوری در جوانی نزدِ مادرش بازگشت مادرِ او خواست که همان طوق را دوباره در گردنِ وی افکند. جذیمة الأبرش گفت: «شَبَّ عَمْرٌو ←

کوسِ فلک را جرسش بشکند سینهٔ مه را نفسش بشکند[۲۸]

شیخ قطب الدین حیدرِ زاوه، که زاویهٔ مجرّدانِ سماوی از رایحهٔ انفاس مبارکش معطّر است و آبگینهٔ سپهرِ مینایی از بخورِ مجمرهٔ اندرونش

زان رو که نمد آینه روشن دارد

از پرتوِ قُرطه‌اش منوّر و در شهر بندِ شوریدگی

او داد رضا به زخم خوردن زنجیر به پا و غُل به گردن[۲۹]

و در مقامِ مجرّدی و فنا

زد دست و دریـــد پیرهن را کین مرُده چه می‌کند کفن را؟

آن کز دو جهان برون نهد تخت در پیرهنی کجا کشد رخت[۳۰]

منتهی شده و خرقهٔ تجرّدشان بدان عاشقِ و اصل و عارفِ کامل، که آستین استغنا بر دنیای بی وفا افشانده و ازین تودهٔ خاکِ ناپاک گردی بر دامنِ همتّش ننشسته

کیخسرو بی کلاه، بی تخت دل خوش کُن صد هزار بی رخت[۳۱]

مُنتَمِی گشته «وَ مَنْ تشبَّث بأَذیالِ الْمقْبِلین اَقْبَلَ مُرادُهُ و اَبْقلَ مَرادُه»[۳۲]

و چون دُرَرِ این اوصافِ دل‌پذیر پیر خردِ روشن ضمیر در صدفِ گوشِ دل نهاد، سرانگشتِ شوق حلقهٔ ارادتِ آن جماعت در جنبش آورد و با ایشان درِ معرفت بگشود و از هر باب «والحدیثُ شجون»[۳۳] حکایت در میان آمد و گفت: هر فرقه‌ای را مقتدایی و هر زُمره‌ای را پیشوایی ضرورت است تا در مداخِل و مخارجِ امورِ صادراتِ اقوال و افعال او را دستور سازند و در مصادر و مواردِ قضایای معاش و معاد اوضاع او پیش نهادِ خاطر و محلِّ اعتماد دانند، شما بستهٔ زنجیر ارادتِ کدام سر حلقه‌اید و دست در کمرِ صحبت کدام پیشِ قدم زده؟» متّفقُ‌الکلمه از سرِ نشاط و مباهات گفتند ما در سلکِ مُفردانِ روزگار و حلقه به گوشانِ خلاصهٔ چرخِ دوّار سردارِ تنوره‌دارانِ آفاق حاجی قطب الدین

← (یا کَبّرَ عمرَهُ) عن الطوق»: یعنی عمرو اکنون جوانی است که نیازمند گردن‌بند و طوق نیست. و این ضرب‌المثل شد مراجعه شود به التنبیه و الأشراف، مسعودی، چاپ صاوی، ۱۵۸ و نیز آفرینش و تاریخ، ۵۳۸/۱۲.

۲۸) مخزن الاسرار، ۲۷. ۲۹) لیلی و مجنون، ۵۲۱.

۳۰) همانجا ۴۷۶. ۳۱) همانجا ۴۷۰.

۳۲) مَنْ تشبَّث: هر که چنگ در دامن نیک‌بختان زند، مُرادش حاصل آید و توشه‌دانش آکنده گردد.

۳۳) الحدیث شُجُون: یا ذو شُجُون، یعنی سخن را شاخه‌ها و شعبه‌هاست ضرب المثل است، رَوْحُ الأرواح، سمعانی، ۵۲۳.

حقماق انتظام یافته‌ایم که سراپای وجودِ سوخته‌اش پذیرای شعلهٔ آتش زنهٔ عشق آمده و از سرِ سوز، پروانه‌وار، خود را بر شمعِ فنا زده.

چو پروانه آتش به خود در زنـد نه چون کِرْم پیله به خود درتند[۳۴]

و هنگامهٔ حیدریانِ این دیار به وجودِ آن گوشه‌نشینِ[۳۵] گوش شُفته[۳۶] گرم گشته و هیچ قادح را در طریقهٔ او مجالِ قَدْح نمانده با قدم‌های خاکی [و] دلِ آتشی اِحرام حَرَمِ وصال بسته و داعیِ محبّت را لبّیک اجابت زده از راهِ صفای عقیدت به‌مَرْوهٔ مروّت فرود آمده و صاحبْ وقوفِ عَرَفاتِ معرفت شده و در حلقهٔ «مُحَلِّقینَ رُؤُسَکُم ۲۷/۴۸) منخرط گشته و همه عمر در اداء مناسکِ پاک‌بازی و براندازی یک سرِ مو تقصیر نمی‌کند و اصحابنا.

چو گردِ قطبِ شمالی مَدار هفتو رنگ

پیرامنِ آن مرکز دایرهٔ فتوّت طواف می‌کنند و از اسرارِ آن نادرهٔ وقت طوطیِ ذایقه را شکرِ ذوق و شوق درکامِ آرزو می‌نهند و در مجلس حضورِ بخشِ بی شر و شورش:

نه از آن می که بُوَد در خم و پیمانه و کاس

ساغرِ دوستکانی تجرّع می‌نمایند و غشِ وجود را از اکسیر صحبتِ آن کانِ معرفت زرِ کانی می‌گردانند و از داروخانهٔ لطفش زخمی [را] که از شستِ چرخ حوالهٔ تنِ ناتوان‌شان آمده دوا می‌کنند و از برکتِ گنج شایگانِ قناعتش دُرُستِ مغربی فلک را به جَوی برابر نمی‌دانند و در کنفِ رعایتش روزگاری به‌فراغت می‌گذرانند و مهرْگیاهِ محبت را در چمنِ سرایستانِ دل می‌کارند. گردِ آزاری از راه گذارش بر دامنِ خاطری ننشسته و زمزمهٔ تکبیر و تهلیل و غُلغلهٔ هاب هوبِ لنگرِ آن پیر تکیهٔ جوانمردی در گنبدِ مقرنسِ چنبری و طاقِ مقوّسِ نیلوفری افتاده.

هیهوب زنیم آسمان را گلبانگ زنیم اختران را[۳۷]

بنا بر استماعِ این معانی، سلسلهٔ رغبتِ دیدار آن عزیز در حرکت آمد و استدعاء حضورِ او نمود. چون اتّفاقِ ملاقات افتاد دیده بر شنیده راجح و عیان بر سماع غالب آمد.

فَلَمّا التَقَینا صَغّرَ الخَبَر الخُبْرَ[۳۸]

---

۳۴) بوستان، ۱۰۰ در بوستان چاپ استاد یوسفی کلمات قافیه صورت جمع دارد: در زنند/ در تنند

۳۵) گوشه‌نشین: آن که در «زاویه» (محلّی ویژه در خانقاه و لنگر و تکیه) نشیند.

۳۶) گوش شُفته: ناظر است به رسمِ قلندریانِ حیدری که گوش خود را سوراخ می‌کرده‌اند. سفرنامهٔ ابن‌بطوطه، ۴۴۱/۱ و فصل ۳۱ کتاب حاضر.

۳۷) دیوان نسیمی، ۳۳۲.

۳۸) فَلَمّا الْتَقَیْنا: دیوان المتنبّی، ۱۰۸، و مصرع قبل آن این است: و استکبرُ الأخبارَ قَبْلَ لقائِهِ.

و شطری از حکایتِ رسول علیه السلام با زیدُ الخیل طایی[۳۹] رضی الله عنه در خاطر بگذشت و از فواید صحبتش گوش و گردنِ نَفْسِ ناطقه به دُرهای ثمین و طوق‌های زرّین مُحَلّیٰ گشت و عروسِ اشعار دلفریبش، که از فرق تا قدم به زلف و خال و زینتِ خلخال و و وفورِ حُسن و جمال آراسته، بر اریکهٔ دل متمکّن شد و با خدمتش عقدِ محبتّی بسته آمد مشروط به آنک در اوقاتِ خَلَوات و مَظانِّ اجابتِ دعوات و مزاراتِ متبرّک و مقاماتِ شریف این ضعیف را فراموش نکند و به دعای بی ریا اِمداد نموده طریقهٔ اهلِ وِداد را به قدمِ صدق مسلوک دارد و دُرُستِ دل را، که بر محکّ اخلاص قلب نیامده، به نقش دوامِ محبّت مسکوک گرداند. و این سطور به التماسِ او بر قلم گذشت و بر سبیل اِرخاء عنان و شیوهٔ مترسّلان نه بر نهجِ اهلِ حجّت و بُرهان در سمطِ تحریر آمد.

آن کس که ز مُلکِ آشنایی ست داند که متاعِ ما کجایی ست[۴۰]

«وَ ما یَعقِلُها اِلاّ العالِمونَ ۲۹/۴۳)

هر که درین حلقه نیست غافل از ین ماجراست[۴۱]

والسلام عَلیٰ مَنْ اِتَّبَعَ الهُدیٰ. تَمّ الکواکِبُ الدُّرّیّة فی المناقبِ الحیدریّه.

۳۹) زیدُ الخیل از شاعران و دلیران عرب در عصر جاهلی که به دلیلِ اسبان بسیاری که داشت به زید الخیل‌شهرت یافت. وی به دیدار رسول مشرّف شد و اسلام آورد و در سال نهم هجری درگذشت.

۴۰) لیلی و مجنون، ۴۵۵. ۴۱) دیوان سعدی، ۴۲۸.

۶۱) الرسالةُ القَلَندریّه

در دنبالهٔ «الکواکبُ الدُرّیّة فی مناقب الحیدریّه»، در همان جُنگِ مجلس سنا با همان خط، رسالهٔ دیگری هست که در عنوان آن آمده است «مِن مُنشآتِ مولانا صاحبِ اعظم خواجه بهاءالدین احمدِ سمنانی[۱] طابَ ثراه» ولی در خاتمهٔ رساله، کاتب آن را به عنوانِ «الرسالة القلندریّه» خوانده است. این رساله نیز مشحونِ از مصطلحاتِ قلندریّه است و دربارهٔ همان حاجی قطب الدین حقماق که در زمانِ حیاتِ او نوشته شده و با دعای «أدامَ اللهُ تعالیٰ مَیا مِنَ تجریدِه» خط و کتابت در دو رساله مشترک است:

الحمد لِلّهِ الذی بنعمه یتم الصالحات و الصلوة و السلام عَلیٰ اشرفِ الموجودات محمّد المصطفی خیرِ الکاینات و علی آله و صحبه و عترته من الطّیبین والطیبات و الطاهرین و الطاهرات.

بامدادی که بإمدادِ اَلطاف نامتناهیِ الٰهی جهان به کام و انتظامِ امور دینی بر حسبِ مقاصد و مرام در تکیهٔ پر نورِ سرحلقهٔ ذاکرانِ توحید وتمجید پیش قدم ره روانِ طریقِ ترک و تجریدِ طلیعهٔ لشکر مجرّدانِ روزگار مقدّمة الجیشِ مفردان رودکار[۲] دستورِ معاملهٔ ممذکهٔ پیر و مرید مستحقّ نعمتِ «الشاکِرُ یستحقّ المزید» قُدْوَهٔ اربابِ سخا و فتوّت زُبدهٔ

---

۱) بهاءالدین احمد سمنانی: از هویّتِ تاریخی این شخص اطلاعی به‌دست نیامد. باید از رجال نیمهٔ دوم قرن هشتم باشد.

۲) رودکار: اگر تصحیف نباشد، در شمار مصطلحات قلندریّه باید به حساب آید. جای دیگر آن را ندیده‌ام. مقایسه شود با دارکانی، در فصل ۶۳ و ← واژه‌نامهٔ قلندری.

اصحابِ عطا و مروّت شهبازِ آشیانِ بروجِ فلکیِ چنبری شهسوارِ میدانِ تهی دستی و قلندری

چو کسریٰ در میانِ همسران طاق

خورشید سپهرِ معالی حاجی قطب الدین حقماق آدامَ‌اللهُ تعالیٰ مَیامِنَ تجریده که گر سینهٔ صافی به سنگِ خاره باز نهد چندان شرارِ آتشِ عشق برخیزد که چراغِ همه دل‌های مُرده افروخته شود، عصای اقامت انداخته بودم که عارفی از زُمرهٔ «أُولٰئِکَ عَلیٰ هُدیً مِنْ رَبِّهِم و أُولئکَ هُم الْمُفْلِحون ۵/۲)

اقبال صفت درآمد از در

و سلامِ خلیلُ‌الله بر روی مبارکش آورد و در اثناء سخن سئوال فرمود که تو کیستی؟ و از اهلِ فقر بر چیستی؟ بلبلِ زبانِ مخاطب در چمنِ فصاحت از شاخسارِ عبارت ثناخوان گشت و گفت:

خوش آمدی وَ علیکَ السلامُ وَ الإکرام

بِمَقْدَ مِکَ المیمون قَدْ قَدِمَ المجدُ و عاوَدَنا الاقبالُ و الطالِعُ السَعْدُ

جواب آنچه فرمودی ساعتی گوش باش و لحظه‌ای خاموش. للهِ الحمدُ و المنّة که تا قدم صدق در راهِ سلوک نهاده‌ام دستِ تمنّا در دامنِ صاحب دولتان که بتفویض منصبِ «الّذینَ یُؤمنونَ بالغیبِ وَ یُقیمونَ الصلٰوة و ممّارَزَ قْناهُم یُنْفقونَ ۶/۲) زده بر جادهٔ متابعت ایشان می‌پویم و در اقامتِ مراسمِ دین‌داری، عَلیٰ کُلِّ حال، رضای ایشان می‌جویم. هرچند که در قافِ قدم جلوه می‌کنم و از هر طرف گِردِ عرصهٔ عبادت برمی‌آیم و در محیطِ معرفت غوطه می‌خورم استغفِرُالله، سبحانکَ ما عَبَدناکَ حقَّ عبادَتِکَ سبحانکَ ما عَرفناکَ حَقَّ معرفتکَ[۳] سر از زمین محبتِ محمّدی، علیه من الصلوٰتِ اَفْضَلُها و مِنَ التحیّاتِ اَکْمَلُها برمی‌آورم. در آن سرزمین همای نشیمن «اِنَّ الدّینَ عِندَاللهِ الأسلام ۱۹/۳) نَایهٔ «الأسلامُ اَنْ تَشْهَدَ اَنْ لا اِلٰهَ اِلاّ الله و اَنّ محمّداً رسولُ الله وَ تُقیمَ الصَلوٰة و تؤتی الزکوٰة وَ تَصُومَ رَمضانَ و تَحجَّ البیتَ اِنْ استَطَعْتَ اِلیه سبیلاً. الأیمانُ اَن تؤمِنَ باللهِ و ملائکته و کُتُبِهِ وِرُسُلِهِ و الیومِ الآخِرِ و تؤمِنَ بالقَدَرِ خَیْرِهِ و شرِّه»[۴] بر سرِ آن مسکن

---

۳) سبحانک ما عبدناک: شرح شطحیات، ۹۶

۴) الأسلام آن تشهد: به صورت‌های مختلف، از رسول (ص) نقل کرده‌اند مراجعه شود به صحیح مسلم، ۱۵۷/۱ و موموزات اسدی، ۱۴۶ چاپ دوم.

می‌گسترد بدین سبب تن را از لباسِ رعونت و ریا عُریان می‌دارم.

کلاه بختِ تو چون سایه بر جهان انداخت جهان، کلاهِ تَفاخُر بر آسمان انداخت

چهار ترکِ کلاهِ سروری را که اهل بیت رضوان‌الله علیهم اجمعین بخیهٔ موالات یافته چنان بر هم نهاده‌ام که سرِ مویی زیادت و نقصان ندارد بعد از آن تاج تارک ساخته خرقهٔ فقر و فاقه را به هزارمیخ[۵] مُصادقت بر هم دوخته از آن شعارِ بَدَنِ تجرد کرده‌ام که تا دیوِ دنیا آن را درنرباید و ما سوی الله پدید آید از اطاعتِ امرِ «فانْظُرُوا اِلیٰ آثارِ رحمةِ اللهِ کَیْفَ یُحْیِی الأرضَ بَعْدَ مَوْتِها ۵۰/۳۰) متجاوز نیستم و بر دوام، حشر و نشر در نظر دارم. تنورهٔ ضمیر به آتشِ شوقِ آلِ عبا به نوعی تافته‌ام که از تفِ تیزیِ آن در هزار فرسنگیِ زاویه‌ای که مقامِ این سوخته باشد خروجِ خوارج ممکن نگردد ازین جهتم حیدری می‌خوانند و نیک و بد را به تعریفِ «الحَسَنُ ما حَسَّنَهُ الشرعُ و القبیح ما قَبَّحَهُ الشرع»[۶] می‌شناسم. هیچ نَفَس نزنم که از طشت خانهٔ[۷] مغفرت خود را به‌تشریف «التائبُ مِنَ الذَّنْبِ کَمَنْ لا ذَنْبَ لَهُ»[۸] مُزیّن و مُحلّیٰ نسازم و این چنین سرپا برهنه بر درِ دلها «الله دوست»[۹] می‌گویم وپرسه‌ای می‌گردانم و در یوزه‌ای می‌نمایم و خسته می‌جویم.

هیچ دانی دولتِ ما از کجاست؟ از درِ دل‌ها گدایی کرده‌ایم

آنچه از تراشِ واترشیدگان حاصل می‌شود به لنگر نارسانیده به محتاجان می‌رسانم واز خزانهٔ «مَنْ جاءَ بالحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امثالِها ۱۶۰/۶) زنبیلِ طمع چنان پر می‌گردد که اگر بر گردون نهم گاو از کشیدنِ آن عاجز آید و هرگز پای از گلیم خود درازتر نکنم و یقین تصّور باید فرمود که این شکسته که در مُلکِ فنا چار تکبیر بر وجودِ معدوم گفته جُز اعمالِ صالحه زَلّه نبندد و بر مژدهٔ «وَ یُبَشِّرَ المؤمنینَ الّذینَ یَعملونَ الصالحاتِ اَنَّ لَهُم اَجْراً حَسَناً ماکثینَ فیه اَبَداً ۱۸/۳-۲) جان فدای مسافران، که از پایِ عَلَم اربابِ حقیقت

---

۵) هزار میخ: نوعی از انواع خرقه است مراجعه شود به مکاتبات اسفراینی و سمنانی، ۱۰۲ و تعلیقاتِ اسرار التوحید، ۴۵۸/۲.

۶) الحَسَنُ ما حَسَّنَهُ الشرع: به صورت‌های مختلف این معنی شهرت دارد ولی نه حدیث است و نه ضرب المثل و نه قاعدهٔ کلامی. البته در جوهرِ آن یکی از اصولِ عقاید اشاعره دیده‌می‌شود وآن انکار حسن و قبح عقلی است مراجعه شود به الإرشاد، جوینی، ۲۷۱-۲۷۲ و مذاهب الإسلامیّین، عبدالرحمن بَدَوی، ۷۴۴/۱-۷۴۵.

۷) طشت خانه: جایی که در آنجا پارچه‌های سلطنتی و لباسهای شاهانه را نگه‌داری می‌کنند.

۸) التائبُ من الذنب: حدیث است و مشهور کشف‌المحجوب، ۳۷۹.

۹) الله دوست گفتن: رسمِ درویشان و بیشتر، قلندریان بوده است.

رسیده‌اند و کلبهٔ اَحزانِ مرا منوّر، ساخته چه جایِ آب و نان فرمود که

ما نیز ازین نمد کلاهی داریم

هان تا چه داری پیش آر و عذر بازپس دار. فوراً به یکی از حلقه به گوشان این اشارت رفت که از شراب بیخودی در کجکولِ مسکنت شربتی سازد و به گلابِ معرفت معطّر کرده در کامِ مرادِ ما ریزد تا اُلفتِ دنیا بر دلِ ما سرد شود و علیٰ التعاقُب آنچه در تنور تصوّف بود

چیست آن هیکلی که همواره — نزدِ دانا فلکْ مثال بود
اندرو هم نبات و هم حیوان — معدنش سنگ یا سفال بود
همچو ماهی در آب غوطه خورد — شب که هنگامهٔ خیال بود
عمرِ او، همچو عمرِ دشمنِ شاه، — از شبانگاه تا زوال بود

چون نغمهٔ هلاهیب برکشیدیم و نور ساختیم حلوای جنسیّت مذاقِ جان را به حیثیّتی خوش طعم گردانیده بود که فرومالیدنِ کیبا اتمام نیافته به کلّه تراشی رفتیم. یکی گوش باز می‌کرد و یکی چشم فرو می‌گرفت، یکی زبان می‌کشید و یکی مغز می‌بُرد. از راه تمهیدِ معذرت با آن عزیز گفتم:

خطایی گر ز ما آمد اجازت ده که تا پیشت — به سر آیم که تا از ما به جان انصاف بستانی

فرمود که ما این صحبت را به حکمِ «اذا اَصَبْتَ فالْزَمْ وَوَجَدْتَ فاغنم»[۱۰] غنیمت می‌دانیم و این فرصت فوت نمی‌گردانیم وظیفه آنک بفراشهٔ معنی غبارِ غم از چهرهٔ ما دور کنی و به عرقْ‌چینِ طریقت عرقِ حیا از جبینِ ما برچینی و هرچه در جرزدانِ معرفت داری در نظر آری و عیشی خوش بر ساز کنی. گفتم شیئاً لله از دلِ پاکِ درویشان و استمداد از همّتِ مبارکِ ایشان.

مرا تو جانِ عزیزی و یار محترمی — به هرچه حکم کنی بر وجودِ من حکمی[۱۱]

سمعاً و طاعةً. ازین نوازش چون بربطم رگ‌های شادی در تبضان آمد و چنگ صفتم غلغله در جان افتاد. اهلِ طرب هر یک چون کمانچه می‌نالیدند و به دستِ عشرت گوش هوشم را چون رباب در سماع می‌مالیدند درین ابیات آویختم که

مغنّی نوایِ طرب ساز کن — به قول و غزل نغمه آغاز کن

---

۱۰) اذا اَصَبْتَ فالْزَم: به صورتِ اَصَبْتَ فالْزَمْ، حدیثی است مشهور، شرح تعرّف ۶۷/۱۲

۱۱) دیوان سعدی، ۶۳۴.

که بارِ غمم بر زمین دوخت پای به ضربِ اصولم برآور زجای[۱۲]

درین بودیم که

از گوشهٔ کلبه‌کان نظرگاهِ من است نی، ناله برآورد که این راهِ من است

همواره کمرِ خدمت بسته‌ام و درین گوشه چون شما بی سروپا نشسته هر چند باد می‌پیمایم امّا جان می‌افزایم.

من آن نیم که دیدی آوازه‌ام شنیدی در من به چشم معنی بنگر که من نه آنم

بریده‌اند پایم در ره زنی[۱۳] ولیکن با این بریده پایی با باد هم عنانم

اندرون از غیر خالی کرده از رعایتِ مراسم خدمت به هیچ نمی‌پردازم و چنین بی برگ و نوا که هستم پیوسته نوا می‌سازم. دف نیز دستِ اطاعت بر سینهٔ اخلاص نهاد و گفت:

ای چاکرِ سر حلقهٔ رندانِ خرابات من حلقه به گوشانِ ترا حلقه به گوشم

گفتم چو تو نشنیده سخن شیرینی بر هر طرفِ رخت ز گل نسرینی

خورشید صفت حلقهٔ زرین در گوش همچون بدری نشسته در پروینی

دمدمهٔ نی و زمزمهٔ دف در ما گرفت و خیال جمالِ محبوب به تحریک سلسلهٔ عشق، که علیٰ الدوام دستِ ارادت در گردنِ ما کرده‌اند، توجّهی نمود که فغانِ مسافر و مجاور به عیّوق رسید. جوالقیان، جگرها به‌جای کباب بر سیخ زدند. مفردان، که از زَخمِ کتکِ ایشان دیوِ شهوت در شیشهٔ انهزام گریزد، چنان بی خبر شدند که از ضربتِ جوالدوزِ تنبیه با هوش نیامدند چوگان‌داران، همچو گوی، به سر می‌گشتند و می‌گفتند:

هیچ دانی گوی سرگردان چراست این سخن با صاحبِ چوگان بگوی

استره‌کارانِ موسی دست، که در محلِّ «مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُم وَ مُقَصِّرِين لا تَخافُونَ ۲۷/۴۸) یَدِ بیضا نمایند زمامِ محاسنِ معاش از دست داده فریاد می‌زدند:

کینْ زمام اکنون به دستِ ساربانی دیگر است

نوخاستگانِ یخ شکن که به جُرمِ گناهان در زندانِ دارِ دنیا دست و گردن به تخته بندِ یخ مقیّد می‌دارند در سماع چنان گرم خیز شدند که به یک چرخ از مقامِ ریاضت درگذشتند و نجات یافتند و هر کس که به هوس دیگ پالان کرده بود چون از جوش

---

۱۲) دیوان حافظ، ۳۵۹-۳۶۰.

۱۳) شاید: چو نی

فرونشست آنچه پخته بود به کفچهٔ دست بر صحن سفرهٔ شکم کشید و به هیأتِ اجتماعی مصلحت در آن دیدند که نصیحت صوفیان بپذیرند و چنگال از قلیهٔ برنج باز نگیرند پس بر براقِ عزیمت افکندن بورق سوار شده تیغِ دندان را به قطعِ نسلِ قلیه تیز کردند و چون این عزیمت به امضاء رسید آیتِ «فاذا طعمتم فانتشروا ۵۳/۳۳» برخواندند و از سر بازاری که شیطان نَفْسِ امّاره لجام از سرِ نَفس سرکش ما برداشته و ما از آهنش لویشه نهاده‌ایم تا بادِ کبر و منی از سر و دماغ بیرون کند بزودی قدم برگیرند و با اَکوانِ حرص گویند که

به کوهم برانداز تا ببر و شیر ببینند بازوی مردِ دلیر[۱۴]

تاشان بر عکس در بحرِ فکرتِ آن جهانی اندازد و پنجهٔ طلب در زمرّد منطقهٔ جرعه‌دان مستی زده نه از اسرارِ مجاز

اسرارِ تو عُشاقِ تو دانند کماهی

که گر گردی برافشانی به مردی نماند در دلش زاندیشه گردی

بیهوش دارویی حاصل کند که از برانداختنِ آن در تماشاگاهِ عالمِ حیرت تهۀ[۱۵] مست بر توان آورد چنانک از غیرت دیدهٔ افعی نومیدی کور شود. ای والله! حالیا روحِ پاک بابو شهاب قلندر را تکبیر گوییم الله اکبر الله اکبر الله اکبر لااِلٰهَ اِلاّالله و الله اکبر و الله‌اکبر لله الحمد. درین ضمن نظر یافته‌ای از میانِ جمع برخاست و گفت: صفا و سکّه بر مزید! امروز از تاجداران طوق و یاره، که همواره دعواتِ ایشان را روی اجابت بر زمین داریم، التماسِ جان‌بازی می‌رود. فریاد از این خاکسار بر آمد. گفتم:

پیوسته رضای دوست می‌دارم دوست بیداد و جفای دوست می‌دارم دوست
گر جان طلبد دوست چه تقصیر کنم من جان زبرای دوست می‌دارم دوست

و بران جزم شدیم که هر که از جادهٔ شرع مطهّر منحرف شود یوف ماست و به زوبین دویش هلاک کنیم در حال زنگلهٔ شوق پای نشاط را در حرکت آورد. آب و ایب زنان و آلا اوب گویان به پای‌افزار نعلین اصحاب صفّ نعال رفتیم و درویشیِ درویشان کرده در پای ما جان، سرِ صدق به سینهٔ صفا فرود آورده و دستِ ادب بر هم نهاده به عذر تقصیرات

---

۱۴) شاهنامه، چاپ هرمس، ۵۹۶/۱.

۱۵) کلمهٔ «تهه» مشکوک است و ظاهراً به معنی خاطر و ضمیر و روحیه است مقایسه شود با نامهٔ عصمت بخارایی در متن حاضر فصل ۵۹، شمارهٔ ۲۰.

بایستادیم.

بُوَد که صدر نشینانِ بـارگاهِ قبول نظر کنند به بیچارگانِ صفّ نعال

این بندهٔ مسکین به گفتن آمین خود را مشرف ساخت و اللهُ المستعانُ و علیه الثقةُ و التِکلان و السلام و الحمدلله علی الاتمام.

هاتانِ الرسالتان ما کَتَبْنا [هما] بالاختیار و الرسالة الحیدریه مستقیم اللفظ و المعنی و لکن بمعزلٍ عن اختیارِ البُلغاء و الرسالة القلندریه عاریة عن صّحة اللفظ و استقامة المعنی مؤلفها کان ذاهلاً عن قواعد فَن الانشاء عاریاً عن موادِّه و الباعثُ علی تحریر هما النقل عن خط الصاحب الاعظم محبوبُ قلوبِ خواص الأمَم الذی قصر لسان العلم عـن عَـدِ مناقبِ ذاتِهِ و محاسنِ صفاته لازالَ ناصراً لأهلِ الفَضّل بالافضال و مُعیناً لهُم بیمین الدولَةِ و الاقبال اللهم اعف عن المحررّ و المؤلفین، م.

۶۲) قلندریّهٔ آذریِ طوسی*

اصلم ز قلندر است و فرعم ز عدم　　وز ننگ مرا می‌نپذیرد عالم
دیده چو نظر کرد به صحرای قدم　　جان در صفِ عشق بود، پیش از آدم

بدان اَعَزَّکَ اللهُ فی الدارَین که این رباعی را حبیب العارفین شیخ رکن‌الدین شیرازی[1]، قدس سره، رساله‌ای نوشته است و آن را «قلندریّه»[2] نام کرده. تحریر کرده آید اِن شاءَالله تعالی و آن این است:

بباید دانست که آن یگانه که این دو بیت گفته است بر سه امر بوده اجمالاً مبدأ و معاد و مابینهما و آن را درین چارخانهٔ رباعی یاد کرده که اگر پنج حاسّه از تفرقهٔ شش جهت بازآید هفت چیز به طریقِ تفصیل ازین دو بیت بدانیم. اول: اصل، دوم: قلندر، سیوم: فرع، چهارم: عدم، پنجم: ننگ، ششم: قدم، هفتم: صفِ عشق.

امّا آن سه امرِ مذکور مبدأ فی قوله «اصلم ز قلندر است» بجوی و معاد فی قوله

---

* برای کتابشناسی این متن ← پایان همین فصل.

۱) شیخ رکن‌الدین شیرازی منظور همان بابا رکن‌الدین شیرازی معروف، یعنی مسعود بن عبدالله بیضاوی (منسوب به بیضای فارس) متوفی ۷۶۹ است که مزارش در اصفهان به عنوان مقبرهٔ بابا رکن‌الدین باقی است و از ابنیهٔ تاریخی اصفهان به شمار می‌رود. از آثار او، نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص، به اهتمام شادروان دکتر رجبعلی مظلومی، در تهران ۱۳۵۹ چاپ شده است و شرحی نیز بر تائیهٔ ابن فارض دارد که هنوز چاپ نشده است با عنوان کشفُ الضَّرّفی نظم الدُّرّ، و نسخه‌هایی از آن موجود است. بنگرید به فهرست نسخه‌های خطی فارسی از احمد منزوی ۱۳۱۹. و دربارهٔ زندگی او بنگرید به عباس اقبال آشتیانی «بابارکن الدین و قبرِ او» یادگار، سال دوم شمارهٔ چهارم (آذر ۱۳۲۴) صص ۴۶-۴۲ و جلال الدین همایی «بابا رکن‌الدین شیرازی متوفی ۷۶۹ که در بقعهٔ تاریخی اصفهان مدفون‌است» نامهٔ مینوی به اهتمام حبیب یغمائی وایرج افشار، تهران ۱۳۵۰ صص ۵۱۰-۴۸۰ و مقالهٔ زنده یاد دکتر احمد طاهری عراقی با عنوان «بابا رکن‌الدین شیرازی» در دانشنامهٔ جهان اسلام، ۱/۳۵-۳۳. ظاهراً نسخهٔ اصلی رسالهٔ قلندریّهٔ بابا رکن‌الدین از میان رفته زیرا در کتاب‌شناسی‌های موجود از آن خبری نیامده است. بنگرید به عباس اقبال، مقالهٔ پیشین، صفحهٔ ۴۶.

«فرعم ز عدم» ببین و «مابینهما» از باقیِ سخن دریاب. شرح چنین می‌گوید و الله اعلم که اصل بود و ظهور و آنچه «من» به آن منم، از وجود مطلق حق پدید آمد. یعنی از آن حضرتی که آنجا نه اسم است و نه رسم و نه صفت و نه فعل. آن حضرت را احدّیت گویند که «قلندریّت» عبارت از آن است و قلندر اشارت به آن و به من از مبادی میانه احوال اطوار ادوار تنزّلات است و مراتبِ ظهور از اعلای عالم جبروت و عالمِ ملکوت تا اسفل السافلین انسان رجوع به مبدأیی است که معاد را اشارت بدان است «مِنَهُ بَدَأَ و الیه تَعود» بخوان و از مبدأ تا معاد بدان و آنگه این معنی دریاب که هر طور از اطوارِ تنزلاّت که تعیّنِ اضافی یافته و وجودی موهوم پذیرفته اشارت حِسّی یا ذهنی به او عبارت از آن است و جمله حکایت جان نیست، بیت:

نکو گویی نکو گفته ست در ذات که التوحید اسقاطُ الإضافات[۲]

چون سه امر که مبدأ و معاد و واسطه‌ست دانستی هفت چیز دیگر بدان تا بر معنی و مقصودِ بیت اطلاع یابی.

اول اصل هر چیزی آن باشد که از وی آن چیز پیدا شده باشد و ازین جهت عرب بیخ را اصل می‌گوید که شجر از وی پدید می‌آید و حکیم آن را به عبارت خود علّتِ اول خواند و صوفی آن را حقیقةالحقایق و اصل الاصول گوید و مراد ازین هر دو عبارت حضرت القرب است که هر چه پیدا شد ازو پیدا شد و هر چه نامِ هستی یافت ازو یافت «کان اللهُ و لم یکُنْ معه شیء»[۳] خبر است ازو پیش از هر بودی و «کُنْتُ کنزاً مخفیاً»[۴] حکایتی است از ارادت و ایجادِ هر موجودی تا عارف بداند که

نامی ست ز من بر من و باقی همه اوست[۵]

---

۲) بیت از عطّار است، در اسرارنامه، ۴ و اصل سخن گویا «التوحید اسقاطُ الیائات» بوده است، یعنی اسقاطِ یای نسبتِ به متکلم. رسالهٔ قشیریّه، ۷۵۳.

۳) به عنوان حدیث مشهور است، مرموزات اسدی، ۳۷ و شرح شطحیّات، روزبهان، ۱۵-۱۱۳ و به صورتِ «کانَ الله ولاشیءَ معه» در کشف الخفا، ۲/۱۳۰ نقل شده است و مؤلّف از ناقدان حدیث، امثالِ حافظ عسقلانی و ابن تیمیّه نقل کرده است که آن را از موضوعات شمرده‌اند.

۴) به حاشیهٔ شمارهٔ ۱ فصل ۵۹ رجوع شود.

۵) مصراع چهارم رباعیی است که در دیوان شمس، ۵۵/۷ و مرصاد العباد، ۳۳۹ آمده است و استاد نفیسی نیز آن را در سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، ۱۰۴، آورده است. در بعضی از نسخه‌های نه‌چندان معتبر سوانح احمد غزالی نیز گویا نقل شده است. سه تعلیقات استاد نفیسی بر همان کتاب، ۱۲۴؛ و تعلیقات استاد ریاحی بر مرصاد العباد، ۶۴۰-۶۴۱، که استدلال شده است که رباعی از نجم رازی است.

دوم، قلندر لفظی است عجمی که عرب آن را در لفظ خویش استعمال کرده است لیکن عجمی اطلاقِ این لفظ بر کسی کند که سر و رو تراشیده باشد و از لباسِ اصلِ عبادت بیرون آمده و به پلاس قناعت کرده. و عرب این لفظ را در تارکِ مجرّد استعمال کند خواه در صورت موافق و مشابه ایشان باشد و خواه نباشد. و بعضی از اهل تصوّف این لفظ را در ملامتی استعمال کنند و ایشان را اهلِ ملامت خوانند و ملامتی کسی را گویند که خیرِ خود را اضمار و شرّ خود را اظهار کند و از ملامتی باشند که در بعضی امور دین مثل ریش تراشیدن و پای برهنه رفتن و امثالِ این ظاهر را اهمال کنند تا مردمان او را از اعدادِ کاملان نشمرند و او را مردِ تمام نخوانند ولیکن در خلوت در اصلاحِ آن احوال و تدارک و استغفار کوشند و در احوالِ دین ظاهراً و باطناً هیچ مخالفتی ازو در وجود نیاید و بعضی از قلندریّهٔ زمانهٔ ما ازین طایفه‌اند. و اگر فی الجمله در میان ایشان چنین کسی باشد بی زحمتِ نظرِ اعتبار و بی قاعده و رسم و اعتبار در بندگیِ حضرتِ پروردگار خویش درکار باشد، گوئیم بیت

مرا که با تو به مقصودی آشتی افتاد چه باشد ار همه عالم به جنگ برخیزند[۶]

خوشا وقتِ ایشان، مرا نیست باری

و این درویش را چنین روی می‌نماید که چون این الفاظ را به اعتبار عجمیّت کنیم مرکّبی باشد از «قلان» و از «اندر» و عجمی قلان بارِ گران را گویند و این صفت نامِ او شده و به این مشهود گشته یعنی این چنین صورت دارد: «به قلان اندر است» و به جهتِ کثرتِ استعمال و تداول در لفظ قلندر گونه می‌نماید یعنی چنین کسی بارِ گران بر خود نهاده است، که در سلوک و طریقت هیچ بار بر نَفْسِ سالک ازین گران‌تر نباشد که خیرِ خود را اِخفا کند و شرّ خود را اظهار. اگر چه این خلافِ طبیعت است و مقتضیِ نفوس نیست. یا خود چنین گوییم که این لفظی است مرکّب از لفظِ عربیِ که آن «قل» است و پارسیِ آن اندک، یعنی صاحب این صورت پیوسته به کمی اندر است و خود را در کم و کمی پنهان کرده است.

و این فقیر را چنین روی می‌نماید که واضع و مخترعِ صورتِ «قلندریّه» مجذوبی سالک بوده که در غلوایِ سُکر به سلوک روی آورده و از معنی که در صدمات خدمات

۶) دیوان سعدی، ۴۹۶.

فهم کرده است صورتی بیرون آورده و از هر صورتی به معنی و از هر معانی به حالی اشارت کرده است. یا خود سالکی بوده است که مجذوب گشته و در حالتِ سلوک حالاتِ خود را پنهان می‌داشت و چون جذبه به وی رسید قوت و غلبهٔ جذبات وی را بر آن داشت که گفتنی‌ها را بگوی و حالِ سلوک او را باعث می‌شد که نهفتنی‌ها را نهان دار و میانِ این دو کشاکش او را حالتی روی نموده که بگفت و هم نهفت با آنکه نداند و در نیابد و صورت او سزد. و آنکه بداند و دریابد راه سویِ معنیِ او بَرَد او به هر یک از آن معانی به صورتی اشارتی کرد و از زبان در میان نی

گفتیم به ابرو و شنیدیم به چشم[۷]

این فقیر به قدرِ فهم خویش از هر صورتی که اوضاعِ اوست معنیی با تو بگوید. بیت

آن کس که ز کوی آشنایی ست داند که حدیث ما کجایی ست[۸]

از سخن مولانای مذکور[۹] فهم می‌شود که واضعِ اوضاعِ قلندری را نمی‌داند چنانچه توجیه اصطلاحاتِ ایشان نیز به هوس می‌کند.

بباید دانست که ابتدای طریق قلندری از شیخ جمال الدین ساوجی بود و او قاضی زاده بود و صاحب درس و مفتی و مرید سلطانُ ابویزیدِ بسطامی[۱۰] بود و پیشِ سلطان، چنانچه در کتب قلندری[۱۱] مذکور است، خلوتِ بسیار نشسته و چون صیتِ سلطان منتشر گشت ابوعلی رومی[۱۲] از روم پیش سلطان آمد و خلوت‌ها نشست. بعد از خلوتِ بسیار او [را] حواله به شیخ جمال الدین ساوجی کرد و در عراق چون او را دریافت از آنجا با یکدیگر به طریق سیاحت به خراسان آمدند و از جمله مشایخِ خراسان شیخ قطب الدین حیدر را دریافتند چنانچه در قلندرنامه[۱۳] می‌گوید، بیت

---

۷) در دیوان شمس، ۲۰۵/۷، آمده است. ۸) لیلی و مجنون، نظامی، ۴۵۵.

۹) مقصود رکن‌الدین شیرازی، مؤلف اصلی رساله است

۱۰) جمال ساوجی در قرن هفتم می‌زیسته و بایزید در قرن سوم.

۱۱) منظور مؤلف از کتب قلندری دانسته نیست ولی چنین اطلاع غلطی را در بعضی از اسناد مرتبط با قلندریان می‌توان یافت. فصل ۲۸.

۱۲) منظور عثمان رومی است که جای دیگر از همین رساله نیز به نام ابوعلی رومی ازو یاد می‌شود و این یکی از مصادیقِ تحوّلِ ایدئولوژیک نسخه بدلهاست که نامِ خلفای ثلاث را به نام دیگری که محبوب جامعه باشد بَدَل می‌کرده‌اند. مراجعه شود به مقالهٔ ما «نقش ایدئولوژیک نسخه بَدَل‌ها» در مجلهٔ بهارستان، شمارهٔ اول و دوم، سال پنجم (بهار و زمستان ۱۳۸۳) صص ۹۳-۱۰۷؛ و دربارهٔ عثمان رومی مراجعه شود به فصل ۳۰ کتاب حاضر.

۱۳) منظور قلندرنامه خطیب فارسی است.

چنین گوید جمال الدینِ ساوه که بود آن شیخ قطب‌الدین زاوه[۱۴]

که بر طریق طور حیدری گری ازو خاست که در «تاریخ مغول»[۱۵] آورده است که پیش از گذشتن جنکز خان از آبِ آمو به شش ماه قطب الدین حیدر بن بنی تیمور بن سلطان خان التبالی[۱۶]، که صد و ده سال بود در زاوه نمانده بود و ذلک فی شهور سنة سبع و عشرین و ستمأئه و آنچه [در] سِیَرُ الصوفیهٔ شیخ شرف الملة و الدین[۱۷] قدس سره از شیخ کبیر شیخ رضی الحق و الدین علی لالا[۱۸] نقل کرده است که «شیخ قطب الدین حیدرِ زاوه را ما دیدیم دیوانه بود ابتر که با سگ چیزی گفتی و در لانهٔ سگ چیزی خوردی.» مخالفِ این قول است که در تاریخِ ترک است.[۱۹] شاید که شیخ شرف الدین، قُدِّسَ سِرهُ، این سخن را به افواه شنیده باشد از شیخ کبیر.[۲۰] و به روایت قلندرنامه، شیخ جمال الدین و ابوعلی رومی اتفاق کرده به جانبِ شام رفتند و شیخ جمال الدین در باب الصغیره در قبّه زینب به شیخ جلال الدین درگزینی[۲۱] رسید و او را دید که از غایتِ ترک و تجرید صفای تمام یافته و از دنیا هیچ چیز با او همراه نبود. طریقهٔ جلال الدین درگزینی در او تصرّف کرد او را جذبه رسید مناجات کرد که «خدایا از دنیا هیچ چیز به من مگذار چنان که مویی با من همراه نباشد.» چون سر در گریبان کشید و ساعتی برآمد، سر برآورد و یک موی بر سر و ریش و ابرو و مژهٔ او نمانده بود. چون جلال الدین چنان دید او نیز موافقت کرد چنانچه در قلندر نامه می‌گوید، بیت

یکی زیشان جلال الدین ساوی که عالم بود و عاقل بود و حاوی
یکی دیگر جمال درگزینی که بودی کارِ او خلوت گزینی
سیوم زیشان محمّد پیر بلخی که بگزید او طریق الله و تلخی
چهارم شیخ ابوبکرِ سپاهان که محفوظ و بری بود از گناهان

۱۴) این بیت در قلندرنامهٔ خطیب فارسی نیامده است.
۱۵) معلوم نیست که منظور مؤلف از «تاریخ مغول» چه کتابی است.
۱۶) این ضبط، در میان ضبط‌های مختلف نام نیاکان و نسبت قطب‌الدین حیدر، ضبطی است که جز درین رساله نیامده است.
۱۷) نه هویّتِ این شرف الملّة و الدین بر من معلوم شد و نه از سِیَرُ الصوفیهٔ اوجایی خبری یافتم.
۱۸) رضی‌الدین علی لالای غزنوی متوفّی ۶۴۲ ← نَفَحاتُ الأُنس، ۴۳۷-۴۳۹.
۱۹) مقصود مؤلف از تاریخ ترک، همان «تاریخ مغول» قبلی است که هیچ چیز دربارهٔ آن دانسته نیست.
۲۰) منظور از شیخ کبیر، همان علی لا لای غزنوی است به یادداشت شمارهٔ ۱۸ همین فصل مراجعه شود.
۲۱) دربارهٔ جلال درگزینی به فصول ۳۳ و ۳۴ کتاب حاضر مراجعه شود.

چو بودش ابتدای عشق این حال نشست اندر دمشق او قرب یک سال
چو در دمیاط رفت آن پیر کامل نشست آن جایگه شش سال کامل
ز هجرت پانصد و هفتاد و شش بود که شیخ این سکّه رابنیاد فرمود
بداد او روح را بر رسم هدیه ثمانین و ثلاث و خمسمایه[۲۲]

این است تمامی معرفت قلندریّه که اجمالاً نوشته شد. فامّا تواریخی که ذکر کرده‌اند با هم موافق نمی‌آید. اول دیدنِ قطب الدین حیدرِ زاوه که در زمانِ شیخ نجم الدین کبریٰ، قدس سره، بوده است با تاریخِ جمال الدین ساوجی، که گفته است، تفاوت بسیار دارد و ثانیاً تاریخِ قلندر نامه نیز با تاریخِ سلطان بایزید بر نهج مذکور بسیاری متفاوت است. شاید که حوالهٔ شیخ ابوعلی به شیخ جمال الدین به اشارتِ روحی بوده باشد چنانچه از شیخ ابوعلی دارانی[۲۳] روایت می‌کنند که سلطان بایزید را گفت بعد از تو تیری بی از ترکشِ تو بیاید و شام را صید کند و آن شیخ جمال را دانسته‌اند. والله اعلم، و ابوسلیمانِ دارانی در دویست و پانجده به حق رسید و داران قریه‌ای است در جوارِ دمشق.

آمدیم با تمامی شرح قلندریّهٔ شیخ مذکور. بدان فرّدک الله عن الخلایق و جَرّدکَ عن التعلّق بالعلایق، که پلاس پوشیدن عبارت از معنیِ لاباًس است، یعنی درین راه به قبول ورّد و فضول و نیک و بد هیچ کست کار مباد و به هیچ چیز از آن مقید مگرد، بیت

به هرچ ازراه و امانی چه کفر آن حرف و چه ایمان
به هرچ از دوست دور افتی چه زشت آن شکل و چه زیبا[۲۴]

و چون پوشیدن اشارت است.به آن که زیرِ بارِ گرانِ تکالیف و حوادث و تصاریف جهان متحمّل و بارکشِ باید بود که همه اثقال جهان بر سرِ ایشان مانندِ آسیا گردان گردد از تحمّلِ آن بمانند و سر از گریبان آن برآرند و گویند

گر زانکه کشم باری بارِ تو کشم باری

و تهی‌پای رفتن اشارت به خلعِ نعلینِ دنیا و آخرت است یعنی در بندگی مخلص باش طلب یافت دنیا و عرض جزای عُقبیٰ مانندِ دو نعلین از پای طمع در وادی مقدس

---

۲۲) در قلندرنامهٔ خطیب این ابیات به این صورت وجود ندارد (صفحهٔ ۶۹) و نشان می‌دهد که متن موجود قلندرنامه ناقص است. زنده‌یاد دکتر حمید زرین‌کوب، مصحح کتاب، در حاشیه حدس زده است که متن در اینجا افتادگی دارد.

۲۳) منظور ابوسلیمان دارانی (متوفی ۲۱۵) است چنان‌که در سطرهای بعد مؤلف خود تصریح می‌کند.

۲۴) دیوان سنائی: ۵۱.

عبودیّت برون انداز «فا خْلَعْ نَعْلَیکَ إنّک بالوادِ المقدس طُویٰ ۱۲/۲۰» با کلیم گفتن، به قولی، اشارت بدین صفت است. و ریش تراشیدن به آنکه نظر از محاسنِ افعالِ شایسته بردارد و نقش را از لوحِ دو رویهٔ دل، به استرهٔ قطعِ ما سوی الله، بتراش و در پستی انداز.

ره چنان رو و خواجه کاندر هیچ منزل نیستی

و بروت تراشیدن اشارت است که هر چه درین راه از احوالِ درون و برونِ ملک، از احوال دو کون دانستیم و بر ما منکشف شد و خواستیم که آن را باز گوییم آن را از دو اتفاقِ لب برداشتیم و مسمارِ سکوت بر لب پُر لافِ غمّاز نهادیم. و به ابرو تراشیدن این خواهد که آنچه میان ما و عالم اعلا حجاب بود آن نیز برانداختیم و بی زحمتِ حجاب حاجب، در عَینِ مشاهده، به رأی العین رسیدیم. بیت

هر که امروز معاینه رخِ یار ندید طفلِ راه است که او منتظرِ فردا شد[۲۵]

یا خود اشارت بدان که چون از عالم ملکی و سفلی، که ریش صورتِ اوست، درگذشتی و از عالم ملکوت، که بروت صورتِ اوست، بگذشتی سر دیگر و ابرو نیز، که صورتِ عالمِ جبروت است، برگذر و به آن عالَمِ مجرّدات درای. تا سالک ازین سه عالم نگذرد به صحن سرایِ سَری و سروریِ وحدت نرسد بلکه تا یک سرِ موی از وی بروی، باقی است به عالمِ وحدت، که سِرِّ صورتِ اوست، راه نیابد. و کتک داشتن اشارت است به آنکه تا سرِ نَفْسِ امّاره را به کتکِ مجاهده و ریاضت کوفته نداری و به جوال دوزِ تحمّل از هر طرف وجود را مجروح و خسته نگردانی و حلقهٔ نامرادی بر درِ زندانِ شهوات نزنی و خلافِ مرادِ نَفْسِ خویش نروی و پرسهٔ «الفقرُ فخری»[۲۶] نزنی و کچکول ایثار در میان نیاری، و مرسِ خدمت در میان نبندی و در پسِ زانوی «تفکّرُ ساعةٍ خَیْرٌ من عبادة سنة»[۲۷] به کمرِ صحبت مقیّد نگردی قلندری از تو درست نیاید و در میانِ جمعِ مفردان مفرد سر شمعِ حضور برنیفروزی. در حلقهٔ سالکان پیش قدم خلیلی خلّت[۲۸] نتوانی زد و

---

۲۵) دیوان عطار، چاپ دکتر تقی تفضّلی، ۱۹۲، و صورت منقول در متن ما «معاینه» بود که از طریق دیوان اصلاح شد و معاینه، ظاهراً، تصرفی بوده است که فارسی زبانان در مصدرِ بابِ مفاعلهٔ این مادّه کرده‌اند و شواهد دیگری نیز دارد.

۲۶) الفقر فخری، حدیث است و بسیار مشهور تمهیدات، عین القضات ۳۱۴ و مرصاد العباد، ۱۵۵

۲۷) تفکر ساعة: حدیث است، کشف المحجوب، ۱۳۵ و شرح تعرف ۱۶۲/۱

۲۸) اصل: در هر دو نسخه، خلقت/ خلفت و خلیلی مقامی بوده است در موسیقی ایرانی که قلندریان به آن مقام ←

گلبانگِ «دَعْ نَفْسَکَ و تعال»[۲۹] بر همه روندگانِ دعوی دار نتوانی زد و تا جُرعه‌دانِ باطنت از ناردان اسرار پر نشود در میانِ مُعَربِدانِ سرمست، هاپ و هیپ «لی مَعَ اللهِ وَقْتٌ»[۳۰] از تو مسلّم ندارند و از چپ و چهار سوی دشمنِ نَفْس و شیطان هوا و طبیعت بوقِ بی‌ثباتی بسی شنوی و ازین جمله شرایط و ارکانِ این طریق، که پیش مردمان نهاده‌اند، اگر بی‌خبر باشد و ملازمت ننماید طویل باشد و گویندش که این بی‌خبر از اصول و فروع و صورت و معنیِ خود، که اسمِ قلندری برخود نهاده و ازین معنی بی خبری و جز دیک پالان و نفس‌پرستی در مطبخِ «یأکلونَ و یتمتّعُونَ کماتأکُلُ الأنعام ۱۲/۴۷) جز در میان خاکسترِ «خَسرَالدنیا و الآخره ۱۱/۲۲) مأوا نکنی لاجرم از میانِ مردمان پاکباز و مفردانِ باساز، که هم صورتِ تواند، سجودِ پس دیواری بایدت کرد و به مناجات ملامت کرد سنگِ غرامت بر گردنِ خودت باید گرفت و پای بر خار عار بایدت نهاد و هر دمی هزار بار هزار درویشیِ درویشان باید گفت و هر لحظه

ما ننگِ خاص و عامیم از ننگِ ما حذر کن

بایدت سرود.

و اگر قایلی گوید: تو درین تقریر سابق اثباتِ طریقت و صورت پیش قدم ایشان، و هر که متابع و موافق ایشان است، کردی و از مقدم، واضع اوضاع ایشان را در سلک مجذوب سالک یا سالکِ مجذوب درآوردی و تخریبِ صورت نزدِ سالک روا نیست.

جواب گوییم که در مقامِ سُکر، خواه از سالک مجذوب و خواه از مجذوب سالک، شطحِ قولی و فضولیِ فعلی صادر گردد، و در آن حال انکارِ ایشان نتوان کرد و اتّباع هم نتوان، که ایشان چون از آن حال بازمی‌آیند، اگر ایشان را از آن خبر می‌کنند، به جهتِ مراعاتِ ناموسِ شریعت استغفار می‌کنند با آنکه آن چنان حالی، که ایشان را در آن حال از اقوال و افعال روی نموده، کس را باشد که در پنجاه سال سلوک روی ننماید و ما را درین رساله سخنْ با اصحابِ حال است نه با صاحب محال. مرد باید که معنی‌اش آبادان بود نه صورت آبادان بی معنی به چه کار آید ای جان معنی نقدِ گنجِ وجودِ انسان دان و

← دلبستگی بسیار داشته‌اند و در خلال متون قلندریّه، پیوسته، به این مقام موسیقایی اشارت می‌شود مراجعه شود به ۳۷ کتاب حاضر و نیز به «فرهنگ واژگان قلندریّه» در پایان همین کتاب.

۲۹) دَعْ نَفْسَکَ: اصل سخن گفتارِ بایزید است تذکرةالاولیا، ۱۵۸/۱ و تعلیقاتِ مرموزات اسدی، ۱۷۹

۳۰) لی مع اللهِ وقتٌ، حدیث است و بسیار مشهور، شرح تعرف، ۶۱۳/۲؛ روح الأرواح، ۲۱۵.

صورت طلسم آن گنج‌شناس و هر که را جز صورت خراب نباشد این معنی چه داند. و حضرت امیرالمؤمنین[ع] می‌فرماید که رسول[ص] می‌فرماید که «ملامتی را هفتصد قوّت بخشیده‌اند که اگر یکی از آن بر کوهِ با شکوه نهند کوه را پست گرداند»[۳۱] صاحبِ شریعت بر مدارِ صورت ترغیبِ آن می‌کند تا عنوانِ باطن گردد «لَو سَکَن قَلْبُهُ سَکَن جوارحه»[۳۲] تا هر کس که راه به معنی از پی صورت می‌بَرَد از آن راه درآید. صاحب طریقت[۳۳] هم از آن راه نمای گفت که «الطُّرُقُ إلیٰ اللهِ بعددِ أنْفاسِ الخلایق» و صاحب مقام حقیقت[۳۴]، بعد از سلوکِ راهِ طریقت، به فتوی مفتیِ شریعت، از گفتنِ «ما رأیتُ [شیئاً] إلاّ و رأیت الله فیه»[۳۵] در هر صورتی که نگه می‌کند، به هر صفت که باید، جز مظهر در نظرش نمی‌آید و از هاتفِ غیبی به گوش [او] این خطاب می‌آید.

هر آن نقشی که بر صحرا نهادیم تو زیبا بین که ما زیبا نهادیم[۳۶]

پس معنی باید که بداند که اعتبار صورت خرابی می‌کنم که در خرابی او گنج معنی نهان است.

امّا وَجهِ دوم، که فُهُوم از ادراک حلِّ آن قاصر و برخی از اذهان از تعقّل بعضی [از] آن فاتر از عدمِ مناسبت و وجود مباینت ما از قصورِ شعور بر اصطلاح، بیت

زاهد ار خواهد که بویی بشنود در خراباتش سبو باید کشید

تا از خانهٔ هستی بیرون نیایی و قدم در دهلیز نیستی ننهی شعاعی از آفتابِ تفرّد در ظلمت‌خانهٔ اَنانیّت نتابد، بیت.

گفت از زنبور اگر حاصل بود تایکی در عمرها خود خورد نیش
تا ترا حالی نباشد همچو ما حالِ ما باشد ترا افسانه پیش

---

۳۱) قراین بسیار بر مجعول بودن چنین حدیثی قائم است. حتی در متون متأخر و ضعیف هم چنین روایتی دیده نشده است.

۳۲) به صورت لو خَشَع / خَضَع قَلْبُهُ لَخشَعَتْ جَوارِحُهُ از قول رسول[ص] مشهور است. مصباحُ الهدایة ۲۰۴.

۳۳) منظور حضرت رسول (ص) است و این حدیث که الطریق إلیٰ الله بعدد انفاس الخلائق و در شرح اصول العشر ۳۱ و مناهج الطالبین، ۲۲۱، آمده است رجوع شود به فرهنگِ مأثورات متونِ عرفانی، ۳۰۸.

۳۴) منظور امام علی بن ابیطالب علیه السلام است و این سخن که به نام آن حضرت بسیار مشهور است، ولی در متون صوفیّه به نام محمّد بن واسع (متوفی اوایل قرن دوّم) نقل شده است. کشف المحجوب، ۱۱۱، مکاتیب فارسیِ غزالی، ۱۹.

۳۵) برای صورت‌های دیگر این سخن مراجعه شود به فرهنگ مأثورات متون عرفانی، ۴۶۲.

۳۶) دیوان عطار، ۴۹۳.

بنابرین تفسیر گفته خواهد شد و مقصودی که نموده خواهدگشت. ترا باید دانست که عارفان را دو نظر است و دو گوش: یکی نظر با اصلُ الاصول که بودِ همه ازوست و یکی به تعیّن خود که انانیّت او عبارت ازوست. یک گوش به عالمِ غیب، که الهام از آن گذر می‌رسد، و یکی به عالمِ شهادت، که حدیثِ نَفَس از آن جهت آید. گویندهٔ این کلمات که راهِ سلوک به «خُطْوَتَیْن و قَدْ وَصَلْتَ»[۳۷] پیموده است یکی به شهرستانِ وجود نهاده و یکی گام به خانهٔ شهود زده است ندیده که عالمِ غیب گشوده است در نظرش چنین نموده است که اصلِ بودِ او نقطهٔ وحدت است «کانَ اللهُ وَلَمْ یَکُنْ مَعَهُ شیءٌ»[۳۸] و آنچه وحدت است نه اسم است و نه رسم و نه فعل و نه صفت. ازوی نه حکایت توان کرد و نه به وی اشارت توان کرد و چون در عالمِ محسوس قلندر را مجرد یافته بود و بی تعلّق، از آن معنی به این لفظ، در رعایت غلوای حالی، حکایت کرد و گفت:

اصلم ز قلندر است و فرعم ز عدم

یعنی من خود نبودم و به بودِ آن واحدِ حقیقی هست گشتم. و وجود من تابعِ آن وجود است، چنان وجودی که او از هیچ پیدا نشود و همه به او پیدا گشت، بیت.

ای همه عالم به تو پیدا شده خاکِ ضعیف از تو توانا شده[۳۹]

و به دیده‌ای که به عالم شهادت گشاده شد، که عالم کثرت است، بودِ خود را بدید که از بودِ او پدید آمده است و شناخت که وجودش فرعِ آن وجود است. پس اگر به استقلال نظر به بودِ خود می‌اندازد خود را بودِ حقیقی می‌بیند و از آن حکایت می‌کند که «فرعم زعدم» و این آن عبارت است که حکیم می‌گوید: «ممکن الوجود را طَرَفَیِ الوجود و العَدَم مساوی باشد» اگر وجود مقتضی بود، او واجب شود و اگر عدم مقتضیِ او گردد معدوم گردد و «لاشیء» و موحّدِ متألّهِ می‌گوید «چون هیچ چیز جز واجب الوجود نداند که حق است تعالیٰ و تعظّم به خود موجود نیست و همه را تحقیقِ وجود ازو و بدوست اطلاقِ وجود جز به او نتوان کرد و بدین عبارت که گوید «لا وجُودَ اِلاّ هو»[۴۰] پس بر کار واقف

---

۳۷) خطوتین وقد وصلت: سخن حلّاج است و به صورت: خطوتان وقد وصلت و نیز خطوتین / وصلت نیز نقل شده است مراجعه شود به مقالات شمس، ۱۳۷ و مرموزات اسدی، ۷۶ و تلبیس ابلیس، ۲۴۴.

۳۸) به حاشیهٔ شمارهٔ ۳ همین فصل مراجعه شود. ۳۹) مخزن الاسرار، نظامی، ۱۲.

۴۰) با این‌که چنین اندیشه و سخنی بسیار مأنوس می‌نماید امّا به این عبارت در قدما جایی ندیدم. لا مؤثّرَ فی الوجود اِلّا الله، معروف است و به صورت «لا موجودَ سوَی الله» در کشف الحقایق، ۱۶۳، آمده است.

گشت و اسرار بدانست که «لَیسَ فی الدارِ غیره دیّار»[۴۱] و در نظمِ خویش، بدین لفظ بیان کرد که

اصلم ز قلندر است و فرعم زعدم

و آنگاه نظر کرد به وجودِ مستعار و بدید که به خودش وجود نیست هیچ گونه. قرار و اقرار آورد به عار و گفت:

وز ننگ مرا می‌نپذیرد عالم

یعنی اصلِ عالَم. پس خواست که بیان کند که این تعیُّن چیست؟ و این متعیّن کیست؟ «لقد خَلَقْنا الأنسانَ فی احسنِ تقویم ثم رَدَدْ ناهُ اَسْفَلَ سافِلین ۵/۹۵) خلقتِ قد و قامتِ به استقامتِ کدام سروِ جویبار وجود است «صَوَّرَکُم فاحسَنَ صُوَرَکُم ۳/۶۴) خالِ جمالِ کدام شاهد و مشهود است باز گفت «اِنّا عَرَضنا الأ ما نَةَ عَلیٰ السمواتِ و الأرض کیست؟ آوازهٔ «فَاَبَیْنَ اَن یَحْمِلنَها و اشفَقْنَ منها و حَمَلَها الاَنسانُ ۷۲/۳۳) چیست؟ در سر «یُحبّهُم ۵۴/۵» چون سفیه شد سر اسرار «یُحِبُّونَهُ ۵۴/۵) اَرنی گفته شد پس به‌کشفِ این اسرار او روی آورد و گفت که هر که هست آن است او چون برزخی در میان است آدم صورتی آدم‌دان است آدم حقیقی جان است، تشریفِ اضافتِ «و نَفَختُ فیهِ مِنْ روحی ۲۹/۱۵) از قرآن بیان است که پیر کاملْ دیده گفت، بیت

دیده چو نظر کرد بـه صحرای قـدم جان در صف عِشق بود پیش‌از آدم

و از گفتنِ مصراعِ آخر ترا خبرکرد از تاریخِ بودِ جانِ تو، که بودش نه از عهدِ آدم بود و ظهورش نه از آن دم. پیش از آن بود که آدم و عالَم بود و جان در حرمِ عشق محرم بود از «کُنْتُ کَنزً مخفیاً فأحبَبْتُ اَن اُعْرَف فَخَلَقْتُ الخَلقَ لأُ عْرَف»[۴۲] تاریخِ خود باز جوی و به محرمانِ اسرار بازگوی.

جان در صفِ عشق بود پیش از آدم

سخن بدین ختم شد و اللهُ اعلم.[۴۳]

مقصود شارح، گویا، آن بوده است که هر چه یادش آید درین رساله نویسد. شُکر که «یاسین» یادش نیامده است! ذوالجلا لا! به جانِ پاکبازان و زنده دلانِ ژنده پوش و

---

۴۱) به شمارهٔ ۱۳ فصل ۵۹ مراجعه شود. ۴۲) به شمارهٔ ۱ فصل ۵۹ مراجعه شود.

۴۳) نسخهٔ مورّخ ۱۲۹۸ شمارهٔ 758 به همین جا تمام می‌شود. دنبالهٔ عبارات از نسخهٔ مورّخ ۱۰۴۳ شمارهٔ 5883 نقل شد و پیداست که افزودهٔ کاتب است.

قلندرانِ با هوش، که جوال‌دوزِ مجاهدت و سفر جوالق وجودِ بشری را یک گوشه نهاده‌اند و پلاسِ لابأس پوشیده‌اند و هست و نیستِ این جهان بر باد داده‌اند و به استرهٔ فراغت سرو رویِ طمع سترده‌اند و از لذّاتِ عادات به یکبارگی بمرده‌اند و پارسهٔ «الفقرُ فخری»[۴۴] بر هر دری، به رسمِ جست و جوی شیئاً لله می‌گویند و به کچکولِ نامرادی از هر صاحب‌دلی مرادی می‌جویند، که ما را از سر و ریشِ ظاهر آرایانِ باطن خراب خلاص دِه به سرِّ صاحب اسرارانِ «اَولیائی تحتَ قِبابی لایعرفهم غیری»[۴۵] که ما را هر قدمی دمی و در هر دمی اخلاصی از جرعه‌دانِ «لَو یَعْلَمُ السلاطینَ ما یَعْلَمُونَ الْفُقراءُ یُحارِبوهُم» به کرمِ خویش جامی بخش و الصلوة و السلام علیک یا رسول الله.[۴۶]

---

۴۴) به فصل ۵۹ رجوع شود.

۴۵) به شمارهٔ ۱۱ فصل ۵۹ مراجعه شود.

۴۶) قلندریهٔ آذری طوسی: از روی جواهر الأسرار، نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، نسخهٔ مورّخ ۱۰۴۳ به شمارهٔ ۸۷۵۶/۴۰۷۴۹ (شمارهٔ فهرست ۵۸۸۳) اوراق ۱۵۹-۱۶۵ و نسخهٔ دیگر همان کتابخانه، مورّخ ۱۲۹۸ شمارهٔ ثبت ۹۰۴۱، فهرست ۷۵۸، بدون ورق شمار.

۶۳) تراش‌نامهٔ قلندری[۱]

بسم الله الرحمن الرحیم الحمدُ للهِ ربِ العالمین والعاقبة للمتقین و صَلّیٰ اللهُ عَلی خیرِ خَلْقهِ مُحمّد و آله اجمعین الطیبین الطاهرین و سَلَّم تسلیماً کثیراً.

امّا بعد. و بدان که اربابِ طریقت و سالکانِ سراچهٔ حقیقت و اربابِ آداب و پیشوایانِ اهل طریق، که فرزند را تبدیل داده‌اند، و صادقانی که به ارادت تمام رویِ صدق و اعتقاد به درویشان آورده‌اند باید که به شرایطی که اولیای خدا نهاده‌اند از آن درنگذرند و شرایط و قواعدِ حضرتِ امام را نگه‌دارند و آنچه امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب و غالب کُلّ غالب، علیه افضل الصلوات و اکمل التحیات و الأکرام، فرموده است به جای آورند که قوله تعالی: «وَ هُمْ فی فَجْوةٍ مِنْهُ ذلکَ مِنْ آیات الله مَنْ یَهْدِاللهِ فَهُوَ المُهْتَد و مَنْ یُضْلِل فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلیّاً مُرشِداً ۱۷/۱۸ و باید که طالبِ صراط المُستقیم خود را به مُرشدِ حقیقی برساند و از آن مرشد استفاده حاصل کند زانکه در وادی ضلالت و گمراهی بسیارند و صراطِ المستقیم آنکس دارد که در قدم مردی از مردانِ خدایست و او را هدایتی از آن مرد رسیده باشد و استعداد و قابلیتِ او در آن مرتبه باشد که آن مرد را چندان ملازمت نماید که خدای، تعالی، بر وی ظاهر شود و مَر خدای را بشناسد که مقصودِ روندگان شناختنِ خدای است و شناخت خدای حاصل نمی‌توان کرد اِلاّ به خدمتِ مُرشدِ کامل و خدمتِ باخلاص را فایده بیشمار است. بیت :

---

۱) این رساله که اصل آن در موزهٔ مولانا Mevlana Müzesie II P.41 در قونیه، محفوظ است، تصویری از تحولاتِ آیین قلندریّه است در دورهٔ گسترش تشیّع و خواننده در خلالِ آن مجموعه‌ای از آداب و رسومِ این گروه را در ترکیب اعتقادات شیعی می‌بیند.

رندی که نکرد خدمتِ پیر ماند به تنی که سر ندارد

بیت:

در حریمِ حُرمتِ اربابِ معنی ره نیافت هر که در عهدِ جوانی خدمت پیری نکرد

و دیگر حضرت رسول می‌فرماید که (ورق ۲۴۵) «مَنْ خَدَمَ خُدِمَ»[۲] و دیگر اکابر، و صاحب تمکین وکامل بر طریق عهد و به وفای شرایط املای عشق مُستولی مُعَنْعَن[۳] و مسلسل خود را وایافت و به صحرای توحید رسانید و به خدمت مُرشد تواند رسید و دیگر از آن مرتبه آن پهلوان باید که به صحرای رباحت و به مرتبهٔ احدیت عاشق را به معشوق رساند و مرتبهٔ کُلّی حاصل گرداند و هرکسی راکه قدم به وادی عشق زند باید که جمیع وجود و هستی خویشتن رفع نماید و از سر اخلاص تکبیر فنا بر جمیع وجود خود خواند. قال النبّی علیه السلام: «اَلفَقْر فناءٌ مُطلق»[۴] بیت:

فنا شو گر بقا جویی تو سالک وگر نه در رهش گردی تو هالک

چون طالب، فنایِ مطلق جوید عینِ بقایِ جاوید شود و چون طالب طلب کند محبّت مُرشد باید که نقیب، مجلس بیاراید وانگهی اهلِ طریق را حاضر کند تا جمع گردند و انگهی دست طالب را بگیرد و به بیرون بَرد و بعد از آن در صحبتِ درویشان درآورد و چون طالب درآید دستِ ادب بر هم نهد و روی در اصحابِ کند و بگوید که «مرا یا فلان شخص باقیست» و بعد از آن، آن مطلوب گوید که «یا اصحاب! این مظلوم به خدمتِ فقرا آمده و مرادی دارد.» پس آنگاه درویشان بگویند که «فرصت و نصرت بادا!» و بعد از آن به روی سجّادهٔ خود فرانشیند و سجود کند و چون سربردارد بگوید «فأَیْنَما تُوَلُّوافَثَمَّ وَجْهُ الله، اِنَّ اللهَ واسعٌ علیم ۱۱۵/۲ و چون سر بردارد بگوید: «لااِلهَ الاّ الله بِیَدِ قُدْرَته، لا اِله اِلاّ الله بنورِ مَعْرَفتِه، مُحمّدَ رسوُل الله خلیفَتهُ لا اِله اِلاّ الله حَقّاً محمدٌ رسول الله صَفّاً صَفّاً لااِله اِلاّالله عَلّیٌ وَلّیُ الله امامُ المتقین و شفیع المُذْنبین (ورق ۲۴۶) وَلّیُ رب العالمین یا ارحم الراحّمین». و آنگاه به روی درویشان، عشقی بگوید و بفرماید که تا طالب را به نظر درآرند و چون طالب درآید باید که آن نقیب، که طالب را در آرد، چون نظر در وجه درویشان افکند سجدهٔ طریقت بجای آورد و بفرماید که طالب نیز به جای آورد و چون

---

۲) مَنْ خَدَمَ خُدِم: به صورت مَن خدَم الجبّارَ خَدَمَهُ الأحرار، در متون صوفیّه دیده شده است فردوسُ المرشدیّه، ۲۰۷. ۳) مُعَنْعَن: به صورت پیوسته در سلسلهٔ نسبت‌ها یا روایات.

۴) الفقر فناءٌ مطلق: به صورت الفقر عدمٌ بلاوجود در کشف المحجوب، ۳۲ نقل شده است.

درآیند نگاه در پوششِ وی کند و اوّل از سر آنگاه از بدن جمله پوششِ وی بدر کند و پیراهنِ طالب از پیش بگیرد و بدرد و این بخواند: قوله تعالی «سُنَّةَ اللهِ التی قَدْخَلتْ مِنْ قَبْلُ و لَنْ تَجِدْ لِسُنَّةِ اللهِ تبدیلاً ۲۳/۴۵ و چون این بخواند وی را تنوره سازد و در بدن طالب و بعد از آن نقیب دستِ راست را بر سرِ طالب ماند و دست به را (ظ: چپ را) بر بالای وی و مُرشد باید که اول او را مسلمان کند و این کلمهٔ طریقت بر خود خواند، بگوید: «اَللهُ رَبّی و مُحمّدٌ نبیّی و علیّ امامی و الاسلامُ دینی و القرآن کتابی و الکعبة قبلتی و المؤمنون اِخْوتی و الکلمةُ خفیفتی علی اللسان و الثقیلة علی قولاً و عَدْلاً مُخلصاً و اَشهدُ اَنَّ محمّداً رسولُ الله و اشهد اَنَّ علّیاً وَلیُّ الله و الحسن و الحسین، شبا بَیْنِ اهلِ الجنّة. و بعد از آن شهادتِ طریقت بر او خواند. «اللهُم اِنّی اَشْهَدُ اَنْ لا اِلهَ اِلاّاللهَ وَحْدَکَ لا شریک لکَ و اَشْهَدُ اَنَّ محمّداً عَبدُکَ و رسولکَ و علیّ ولیّکَ و وَصِیُّ رسولِکَ و الفاطمة و الحسن و الحسین. و سلّم تسلیماً کثیراً» و بعد از آن (۲۴۷ ورق) آیتِ مسلمانی بر او خواند که شَهِدَاللهُ اِنَّهُ لااِلهَ اِلاّهُو و الملائکةُ و اُولوالعِلْم قائِماً بالقِسطِ لااِله اِلاّ هوالعزیز الحکیم +اِنّالّدینَ عِنْدَاللهِ الأسلام ۱۹/۱۸/۳) و بعد از آن او را توبه دهد از خبایث و سه نوبت «استغفرالله» بگوید و بخواند که «استغفرالله العلی العظیم فاکره الله قولاً و فعلاً و خاطِراً و ضمیراً» و بعد از آن بگوید: قوله تعالی: «اِنمّا الخمر و المَیْسِرُ وَ الأنصابُ و الأزلامُ رِجْسٌ مِنْ عَملِ الشیطان ۹۰/۵ و بعد از آن بگوید قوله تعالی: «یا ایُّهاالذینَ آمَنوا تُوبُوا اِلی الله تَوبَةً نصوحاً.۸/۶۶)و بعد از آن غسل طریقت بر او خواند و بگوید: «اغْتَسِل و اغْسل الفناء من جمع اشتغال الدُّنیا و ما تشبهَ بذلک تقرباً الی اللهِ بطریقِ الأولیاء و اشارة الفُقَراء». و دیگر آنچه شرایطِ طریقت باشد با وی به جا آورد و تنِ وی را ملکِ خود سازد. آن زمان، دست به مِلْک دراز کند و وی را تراش کند و چون خواهد که تراش کند بفرماید که نقیب طاسِ پاک پر از آب سازد و بر روی دست گیرد و دارکانی[۵] به جای آرد و بعد از آن سنگ و تیغ را در میان آرد و صفای نظرِ فُقَرا کند و تیغ را بازگشاید و بر روی سنگ ماند[۶] و این «خطبهٔ سنگ تیغ» بخواند، قال النبی علیه السلام: «الحمدللّهِ الذی اَرسَلَ الحَلْقَ و الجود[۷] و الحجر و المُوسیٰ و ارسل جبریل، علّیه السلام، الی آدم و آدمَ الی

۵) دارکانی: شاید با مفردان رودکار، در فصل ۶۱ مرتبط است.
۶) سنگ ماند یعنی بر روی سنگ بگذارد. ماندن متعدی است.
۷) و الجود: کذا فی الأصل!

خاتم محمّد سیّد الکونین و الثقلین و صَلّی الله علیه و آلِهِ الطیبین و الطاهرین و سَلَّمَ تسلیماً.» و بعد از آن صاحبان سکّه و صورت را و تراش و خراش را یاد کند و تکبیر بگوید و باید که ساو تیغ نکشد و اگر بکشد (۲۴۸) بیش از سه ساو نکشد و چون بُنیادِ تراش کند حواله از درویشان طلب کند و «اَلِفِ اوّل» از پیشِ سر بکشد و این بخواند که «بِسم الله المبتدا رَبُّ الآخِرَةِ و الأُولیٰ» و «دوم اَلِف» از جانب مشرق بکشد این بخواند، قوله تعالی: «ربُّ المشرقین و رَبُّ المغربین ۱۷/۵۵) الله اکبر و «اَلفِ سیوم» از جانبِ یمین بکشد و این بخواند که قوله تعالی: «ان شاءَ اللهُ آمِنین مُحلّقینَ رؤسَکُمْ و مُقصّرین لا تخافونَ فَعَلِمَ ما لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دونِ ذٰلِکَ فَتحاً قَریباً (۴۸: ۲۷) اللهُ اکبر و «اَلِفِ چهارم» را از یسار بکشد واین بخواند که حقّاً حَقّاً محمّد رسولُ الله صَفّاً صفّاً علیٌّ وَلیُّ اللهِ اِماماً بحقّ» اللهاکبر

پس تراشِ سر اَیا اهلِ وفا پیشِ مردان بودن است چون خاک پا[۸]

بعد از آن ریش را بتراشد و این بخواند: «اِنّ الله بصیرٌ بالعباد ۴۴/۴۰ بیت

ضربِ ریش اوّل بود ای مقتدا یعنی مهرِ دنیوی کردن جدا[۹]

و بعد از آن بروت را تراش کند و بگوید قوله تعالی[۱۰] «مَنْ سکت و مَنْ سلم نجا»[۱۱] و بگوید «ما هَلَکَ امرءٌ عَرَفَ قَدْرَهُ.»[۱۲]

پس سبیل انداختن دانی که چیست؟ ما و من از خویش بیرون کردنیست[۱۳]

و بعد از آن ابرو را بتراشد و این آیت بخواند که قوله تعالی: «ثُمَّ دَنیٰ فَتَدَلّیٰ فَکانَ قابَ قَوْسَیْنِ اَوْاَدْنیٰ ۹/۵۳) بیت:

معنیِ ابرو، حجاب انداختن دل زغیر مهرِ حق پرداختن[۱۴]

چون تراش تمام شود بگوید: «اللّهم صَلِّ عَلیٰ مُحمدٍ و آله.» و مُرید سجود کند و بعد

---

۸) مقایسه شود با آیین قلندری، ۲۶۷. ۹) مقایسه شود با همان مأخذ.

۱۰) افتادگیِ متن. مگر این که عنوانِ «قوله تعالیٰ» را در آیات قرآنی حصْر نکنیم و این عبارت راکه در متون اسلامی به عنوان آیه‌ای از زبور و انجیل تلقّی شده است، مصداق قول خدای تعالی بدانیم. «شیخ ماگفت: چهار سخن از چهار کتابِ خدای تعالی برگزیده‌اند برایِ کار بستن از توریت: مَنْ قَنِعَ شَبِعَ و از انجیل: مَنْ اِعْتَزَلَ سَلِمَ و از زبور: مَنْ صَمَتَ نجا و از قرآن: وَمَنْ یَتَوَکَّلْ علیٰ اللهِ فهو حَسْبُهُ (۳: ۶۵) (اسرار التوحید، ۲۸۷/۱؛ مواعظ و فواید، نسخهٔ ایاصوفیا، شمارهٔ 1665، f36b؛ المستطرف، ابشیهی، ۲۵/۱؛ کنوز الحقایق، ۱۱۱/۲؛ و جامع صغیر، ۱۷۵ با تفاوتهایی اندک. ۱۱) عبارت افتادگی دارد. به شمارهٔ قبل رجوع شود.

۱۲) به صورتِ «انما هلاک المرء عند إعجابِهِ بنفسهِ» مشهور است و حدیث، فرهنگ مأثورات، ۱۵۲.

۱۳) مقایسه شود با آیین قلندری، ۲۶۸. ۱۴) مقایسه شود با آیین قلندری، ۲۶۸.

از آن مطلوب دستِ طالب را بگیرد و بگوید که «ترکُ الدنیّا رأسُ کُلِّ عبادة و حُبُّ الدّنیّا رأسُ کُلِّ خطیئةٍ[۱۵] بگوید که ترک کند جملهٔ اشغال الدنیا را و عادتهای اهل دنیا را که پیران گفته‌اند که «ارادت، ترکِ عادت است»[۱۶] و بعد از آن وی را تولّا دهد بگوید که تولّا کند به خاندان محمّد و علی و دوستان ایشان که قوله تعالی: «وَ اِنْ تَتَوَلَّوا کما تَوَلّیتُم مِنْ قَبْلُ یُعذِّبکم عذاباً الیما» (۱۶/۴۸) و بعد از آن بگوید: «بأولیائهم اَتولّا و مِنْ اَعْدائهم اَتبرّا» و بعد از آن او را تبرّا دهد و بگوید که تبرّا کند از دشمنانِ مصطفی و مرتضی و اَئمّهٔ معصوم. قوله تعالی: «و قالَ الّذینَ اِتَّبَعُوا لَو اَنَّ لَنا کَرَّةً فَنَتبرّأ مِنْهُمْ کما تَبَرَّؤوا مِنّا کذٰلِکَ یُریهُم اللهُ اَعْمالَهم حَسَراتٍ عَلَیهم وَ ما هُم بخارِجینَ مِنَ النّارِ» (۱۶۷/۲) و بعد از آن این بخواند که «اَشْهَدُ اَنْ لا إله اِلّا الله وَحْدَهُ لا شریکَ لَهُ و اَشهدُ انَّ علیاً وَلیّ[۱۷] الله و الفاطمة و الحسن و الحسین و[۱۸] علی سبطین رسول الله و علیٰ مُحِبّهُم رحمة الله و علی مغاضبیهم لَعنُه و الملائکة و الروح». و بعد از آن این بخواند که «اللّهم ثَبِّتْ اِلَیکَ قولاً و فِعلاً و خاطراً و ضمیراً»[۱۹] و بعد از آن بگوید که «این دست که به ما دادی به کسی دیگر ندهی» و بدو عهد کند این آیت بخواند که قوله تعالی: «اَلَمْ اَعْهَد اِلیکُم یابنی آدَمَ اَنْ لا تَعبُدُوا الشیطانَ اِنّه لکُمْ عَدُوٌّمُبین و اَنِ اعبُدُونیٰ هٰذا صراطٌ مستقیم ۶: ۳۶) و بعد از آن این آیت بخواند که «اِنّ الّذینَ یبایعونَکَ اَنمّا یُبایعُون الله یَدُالله فَوْقَ اَیدْیهِمْ فَمَنْ نَکثَ فإنّما یَنکُثُ علیَ نَفسِه و مَنْ اَوْفیٰ بماعاهَد عَلَیهِ الله فَسَیُؤتیهِ اَجْراً عظیما ۱۰/۴۸) و بعد از آن خطبهٔ طریقت بر او خواند قالَ علیٌّ علیه السلاّم: «الحمد للهِ الّذی لایبقیٰ اِلا وجهُه و لایدومُ [اِلاّ] لَهُ الملک و الیهِ تُرجعون.[۲۰] یا عبدالله اُذکر عَهْدَ الذی خَرَجْت [من] دارِالدُّنیّا الی دار

---

۱۵) آن‌چه مشهور است پارهٔ دوم این عبارت است: حُبُّ الدنیا رأسُ کُلِّ خطیئة، شرح تعرّف، ۱۲۴۱/۳ و اسرار التوحید، ۱۲۹/۱ و بخشی آغازین را ظاهراً به قیاس آن پرداخته‌اند.

۱۶) در قدما چیزی درین باب نیافتم.

۱۷) تولّیٰ و تبرّیٰ تولیٰ در معنی دوستی و نیز اظهار دوستی است و درین جا خاصّةً نظر به دوستی آل رسول ص دارد و تبرّیٰ نیز دوری و برائت جُستن است و در اینجا برائتِ از دشمنانِ آل رسول ص است. شیعه در طولِ تاریخ اهل تولّی و تبریٰ بوده‌اند، امّا درجهٔ آشکارکردنِ آن و میزانِ عمل بدان در ادوارِ تاریخ و در جغرافیای جهانِ اسلام یک‌سان نبوده است در عصرِ صفویّه، در قلمرو فرمان‌روائی ایشان این کار، گاه به افراط و تفریط کشیده است.

۱۸) افتادگی متن.

۱۹) اللهم ... بارخدایا توبه کردم هم در گفتار و هم در کردار و هم در خاطر و اندیشه.

۲۰) در یکی از رسائل فتوّت که مرتبط با سلمانیان است از خطبهٔ طریقت نام بُرده شده است «و خطبهٔ طریقت که دوازده امام است بخواند.» چهارده رسالهٔ ارباب فتوّت و اصناف، ۲۱۶.

الآخرةِ و اشهد اَنَّ مُحمّداً عبدُه و رسوله و حبیبه و اَرسَلَهُ بالهدیٰ و دینَ الحَقّ لیظْهَرهُ علی الدینِ کُلّه و کفیٰ باللهِ شَهیداً. محمّد رسول الله و اَشهد اَن عَلّیاً ولیُ الله سیف الله حجةالله بُرهان الله عَلّیٰ وَ لّیٰ اللهِ بالحقِّ اماماً حقّاً معصوماً من اَمْرِاللهِ مِنْ بعد رسول الله و مِنْ اَوْلاده و الحسن و الحُسین و زین العابدین و محمّد الباقر و جعفر الصادق و موسیٰ الکاظم و علی موسی رضا و محمّد التقی و علی النقی و حسن العسکری و محمّد المهدی صاحب زمان صلوات‌الله علیه (الرحمان).[۲۱] و بعد از آن دوازده امام برو خواند و بعد از آن وی را وصله و کسوت رساند و چون تاج رساند تاج را بر سر دست گیرد و بر سر قدم رود و این بخواند که «الحمدُلِلّه اَلّذی خَلَقَ السمواتِ والأرضَ وَ جَعَلَ الظلمّاتِ و النور ۶/۱) و بعد از آن تکبیر بخواند و برساند و بعد از آن سجود کند و وصله رابر سرِ دست آرد و این «خطبهٔ وصله» را بخواند که «الحمدُلِلّهِ اَلّذی جَعَلَ التقویٰ لباسَ العارِفین وِ جَعَلَ المروّة شعارَ المسلمین و دثارَ المتّقین و صَلّی اللهَ عَلی مُحمّدَ و اله اجمعین و سَلّم تسلیماً کثیراً کثیراً» و بعد از آن تکبیر بخواند و برساند و مرید باید که چرخ زند و بعد از آن مفتول در گردن خود افکند و آنگاه در گردنِ طالب افکند و این بخواند که قوله تعالی: «یا ایهّاالذیّنَ آمنوا (۲۵۱) اصبروا و صابِرُوا و رابِطُوا و اتّقُواالله لَعَلّکُم تُفْلِحون ۳/۲۰۰) بعد از آن جمله میان بسته‌ها را یاد کند و تکبیر خواند و در میانش فرو آورد و کمر خدمتش ببندد و فاتحه و تکبیرش بخوانند و بعد از آن مطلوب بر سر قدم رود و فرزند را نظر صفاکند[۲۲] و آنگاه فاتحهٔ طریقت از درویشان طلب کند و درویشان در حقِّ طالب و مطلوب فاتحه خوانند. بعد از آن طاسِ سَیرْ به دست طالب دهد و این آیت بخواند که «اللهُ وَلیُّ الذّینَ آمَنوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظلّماتِ الیٰ النوّر ۲/۲۵۷) و بعد از آن سورهٔ «اِنّا فَتَحنالَکَ فتحاً ۱/۴۸)» تا «صراطاً مستقیما» و «نَصْرٌ مِنَ‌الله» (۱۳/۶۱) تا آخر بخواند و تکبیر گوید و رو به سوی سیر کند و چون بازآید سجود کند و آنچه از خرده و ریزهٔ فقر که آورده باشد بر زمین نهد و درویشان تکبیر بخوانند و پیر آن را به لب و دهن درویشان رساند و وی را در پهلوی درویش جای دهد. از ترجمان کبیره قوله تعالی: «اَلّذینَ یُنفقونَ فی السَرّاء و الضَرّاء و الکاظمین الغیظ و العافینَ عَنِ الناس والله یُحِبُّ المحسِنین ۳/۱۳۴).

---

۲۱) متن چنین است.

۲۲) مقایسه شود با، قلندرنامه‌ای از عهد صفوی چاپ شده در آیین قلندری، به کوشش دکتر میر عابدینی و مهران افشاری ۱۶۴.

فصل

چون خواجهٔ عالم از حَلْق فارغ شد، دو رکعت نماز شکر بگزارد و سجادّهٔ استغفار بگسترانید و به تحمید و تمجید باری، تعالی، مشغول شد و اصحاب و یاران، که ذکرِ ایشان رفت، جمله گفتند که یا رسول الله ما نیز تراش می‌کُنیم، به موافقتِ شما. خواجهٔ عالم اجازت داد و اصحاب را که سرِ یکدیگر بتراشید و بعد از آن رسول فرمود که یا ابوالحسن بیا تا سر تو من بتراشم امیر بنشست تا رسول سرِ او بتراشید و بشارتی در اصحاب پیدا شد. بعد از آن رسول فرمود که دعوت کردند که غنیمت هایی که آورده بود از جنگ اُحُد بر جمیعِ اصحاب قسمت کردند و شکر باری نمودند و هر که نمی‌توانست تراشید قَصْر فرمود. این حَلْق و قَصر ماند در میان مؤمنان و مسلمانان و الله اعلم بالصّواب.

۶۴) سبکِ نیشابوری و دیوان اسراری

در فرهنگ مللِ جهان، همیشه نوعی از ادبیّات وجود داشته و دارد که در زبان‌های فرنگی به آن Parody[1] می‌گویند و قدمای ایرانی آن را نقیضه[2] می‌خوانده‌اند و نقیضه آن است که قالب یا سبکِ یک متن پیشین را در جهتِ خلاف آن به‌کار گیریم که غالباً تبدیلِ اسلوبِ جدّ است به‌هزل و شوخی. دیوان سوزنی (زنده تا ۵۶۰) پُر است ازین گونه شعرها که آن را به عنوانِ نقیضهٔ شعرِ سنائی و معزّی و دیگر شاعران مشهورِ عصرِ خودش یا قبل از عصرِ خودش ساخته است: مثلاً در برابر غزل سنائی: ای گشته ز تابش

---

۱) دربارهٔ پارُدی بنگرید به:

Encyclopedia of Contemporary Literary theory, Approaches, Scholars, Terms by Irena R. Markaryk (General Editor and Compiler) University of Toronto Press, Canada 1993, pp. 603-5

و نیز:

Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics, Edited by Alex Perminger Princeton University Press, 1974, pp. 600-602.

و برای تعریف باختین که می‌گوید (آنگاه که شیوه‌ای از کاربُرد زبان را که در متنی پیشین وجود داشته است در جهت مماثله و طریق موازی به‌کارگیریم اسلوب‌گرایی Stylization است و اگر در جهت عکس متنِ پیشین به‌کار بریم نقیضه است بنگرید به:

Encyclopedic Dictionary of the Scienses of Language, by Oswald Ductot and Tzvetan Todrov, translated by Catherine Porter, the John Hopkins U.P., 1979, p. 256.

۲) دربارهٔ پیشینهٔ نقیضه و جستجو دربارهٔ آن بنگرید به یادداشت‌های قزوینی، ۱۲۲/۴، و نقیضه و نقیضه‌سازان، مهدی اخوان ثالث، به کوشش ولی‌الله درودیان، تهران، زمستان ۱۳۷۴، که تمامی کتاب ویژهٔ این بحث پرداخته شده است.

و صفای تو[۳] نقیضه‌ای پرداخته و در آن‌جا می‌گوید:

سهل است سنائیا! ثنای تو — وین قدر و فضیلت و بهای تو
هر[۴] شعر ترا نقیضه‌ای[۵] گفتم — این بود و جزین نبُد سزای تو
این است جوابِ آن کجا گوید: — ای گشته زتابش و صفای تو[۶]

این سلسلهٔ خلّاقیّت ادبی، در شکل نقیضه سرایی، در عبیدِ زاکانی به اوج خود می‌رسد و او برای بسیاری از شعرای معروف و شاهکارهای استادانی از نوع فردوسی و سعدی نقیضه‌ها آفریده و تقریباً بخش قابل ملاحظه‌ای از شاهکارهای طنزِ عبید همین نقیضه‌ها است.[۷]

یک نسل بعد از عبید کارِ نقیضه چندان گسترش می‌یابد که شاعرانی از نوع بُسحاق اطعمهٔ شیرازی[۸] و محمودِ قاری شیرازی[۹] و یحیی سیبک نیشابوری[۱۰]، دیوان‌های خاصِّ نقیضه سرایی ترتیب می‌دهند.

دربارهٔ دیوان بُسحاق اطعمه (متوفی حدود ۸۳۰) همین بسنده است که بگوییم مشهورترین دیوان‌های نقیضهٔ زبان فارسی است زیرا واژگان مرتبطِ با «غذا» هم تنوّعِ بیشتری دارد و هم نزدِ همگان شناخته‌تر است، بنابراین هرگونه خلاقیّتی که درین راه صرف شود با قبول عامّ بیشتری روبرو خواهدشد و عملاً نیز چنین شده است. چاپ‌های متعدد و نسخه‌های خطّیِ بیشتری که ازین دیوان در دسترس است نشان همین قبول عام و توفیق اوست.[۱۱] حتی شاعرانی بعد ازو کوشیده‌اند که در همین عرصه

---

۳) دیوان سنائی، چاپ استاد مدرس رضوی، ۵۷۰. ۴) در اصل: مر

۵) در اصل: نقیصه ۶) دیوان سوزنی، چاپ دکتر شاه حسینی، تهران، امیرکبیر، ۸-۴۰۷

۷) کلیات عبید زاکانی، به‌تصحیح دکتر پرویز اتابکی، تهران، زوّار، ۱۳۷۹، صص ۵۰۶-۴۹۱

۸) دیوان بُسحاق چاپ‌های بسیار دارد و آخرین چاپ آن چاپ پاکیزه و منقّح آقای دکتر منصور رستگار فسایی است که به‌وسیلهٔ نشر میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۲ انتشار یافته است با مقدمه و تعلیقات.

۹) معمولاً به‌پیروی از ادوارد برون، در تاریخ ادبی ایران (از سعدی تا جامی) ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، صص ۲۹۱، ۳۴۰، ۴۶۷ و ۴۶۹ او را یزدی دانسته‌اند. برای نمونه استاد ذبیح‌الله صفا در تاریخ ادبیّات ایران، ۱۹۸/۴ ولی کمال‌الدین حسین کاشفی در بدایع الأفکار، چاپ مسکو (۱۹۷۷ ورق ۱۰۵) او را شیرازی می‌خواند نیز بنگرید به مفلس کیمیافروش، ۸۲ و ظاهراً حق با کاشفی است زیرا نظام قاری مقداری شعر به لهجهٔ شیرازی دارد.

۱۰) دربارهٔ یحیی سیبک بنگرید به یادداشت ما در دایرة المعارف فارسی، ذیلِ یحیی سیبک و نیز تذکرهٔ دولتشاه، ۳۱۴-۳۱۵؛ و حبیب السیر، ۱۵/۴.

۱۱) بیشتر تعدّد چاپ‌های دیوان و تداوُلِ آن منظور است وگرنه از نظر تعداد نسخه‌های موجود چندان چشم‌گیر نیست.

کارِ او را ادامه دهند از قبیل دیوان حکیم سوری (۱۲۸۸ ،هق/ ۱۳۲۶ هش) سرودهٔ تقی دانش تفرشی معروف به ضیاء لشکر، چاپ ۱۳۱۹ هش[۱۲]

بعد از دیوان اطعمهٔ مولانا بُسحاقِ شیرازی، دیوان البسهٔ نظام قاری شیرازی[۱۳] (قرن نهم) قرار دارد که شاعر در آن به واژگان لباس‌ها روی آورده و از رهگذرِ توصیفِ انواع جامه‌ها و منسوجات و واژگان مربوط به‌آنها دیوانِ نقیضهٔ دیگری، در تکمیلِ کار دیوان اطعمه، پرداخته است. دیوان البسه با این که چاپ شده است[۱۴] هرگز توفیقِ دیوان اطعمه را نداشته است و دلیل آن احتمالاً شهرتِ کمترِ دایرهٔ لغوی مرتبط با جامه‌ها بوده است.

دیوان سوّمی که در عرصهٔ دیوان‌های نقیضه پرداخته شده است «دیوان اسراری» یحییٰ سیبک نیشابوری (متوفی ۸۵۲) است. اگر بدانیم که «اسرار» کنایه از حشیش و موادِّ وابسته به حشیش است دلیل این نام‌گذاری بر ما روشن می‌شود. درین دیوان سیبک کوشیده است در عرصهٔ «مکیّفات» و موادِّ «نشأه‌زا» و «اسراریّات» دنبالهٔ کارِ بُسحاق و نظامِ قاری را ادامه دهد و درین کار توفیقِ دیوان اطعمه را نیافته است زیرا «مکیّفات» همیشه در دسترس عدّهٔ محدودی از مردم تباهکار و آلوده بوده است و کسانی که حُسنِ سلوک و تربیتِ اجتماعی و دینی داشته‌اند، غالباً، ازین مکیّفات پرهیز می‌کرده‌اند، و طبعاً واژگان ویژهٔ این کار که در محدودهٔ مصرف کنندگان آن ردّ و بَدَل می‌شده است، مهجور مانده است. به‌همین دلیل دیوان اسراری در رتبهٔ سوّم از شهرت قرارگرفته و از تعبیر دولتشاهِ سمرقندی (متوفی در اواخر قرن نهم) می‌توان استنباط کرد که حتی در روزگارِ او، که فاصلهٔ چندان زیادی هم با عصرِ سیبک نداشته است، این دیوان بسیار کمیاب بوده است به حدّی که دولتشاه در آن عصر می‌گوید: «و کتابِ اسراری و خمّاری تألیف نموده امّا حالاکم یافت می‌شود و سخنان اکابر و استادان را به تضمین در آن نسخه می‌آورد و این بیت از آن جمله است:

مکن «اسرار» خالِص را به قند و زعفران معجون

---

۱۲) دیوان حکیم سوری، تهران، ۱۳۱۹.

۱۳) دیوان البسه، یک بار در ۱۳۰۴ قمری در استانبول، توسط میرزا حبیب اصفهانی چاپ شده و در سال‌های اخیر عیناً توسط مرحوم محمّد مشیری، افست شده است، تهران، شرکتِ مؤلفان و مترجمان ۱۳۵۹.

۱۴) جای یک تصحیح انتقادی از دیوان البسه خالی است به‌ویژه اگر همراه شود با تحقیقی علمی دربارهٔ واژگان پوشاک و لباس و منسوجات در زبان فارسی. اگر این کار به‌درستی انجام شود، دامنه‌ای به‌پهنای کارِ دُزی، در فرهنگ البسهٔ مسلمانان، ترجمهٔ شادروان دکتر حسنعلی هروی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵ خواهد داشت.

به رنگ و بوی و خال و خط چه حاجت روی زیبا را؟[۱۵]

که در همین بیت مصراع حافظ را تضمین کرده و دربارهٔ یکی از روش‌های مصرفِ حشیش که آمیختن آن به قند و زعفران بوده است سخن گفته است.

با اینکه هدف آفرینندگانِ این سه دیوانِ نقیضه، مانندِ عبید زاکانی، ایجاد فضای طنز بوده است، هیچ کدام‌شان به‌گَردِ عُبَید نرسیده‌اند هر چند به لحاظِ نَفْسِ هنرِ نقیضه‌سرایی چیزی از او کم ندارند و در بسیاری موارد، ظرافت‌های بسیاری را نیز رعایت کرده‌اند که از خلّاقیّت و ذوقِ ایشان خبر می‌دهد. امّا توجّهی که جامعه در طولِ تاریخ، به نقیضه‌های عُبید از خود نشان داده صد برابر توجّهی است که به این گونه دیوان‌ها نشان داده است. علّتِ این توفیق عبید و شکست این نقیضه‌پردازان، از فرطِ ظهور، بر بسیاری ازین شاعران و خوانندگان دیوانهای ایشان، مخفی مانده است و آن نکتهٔ بسیار ظریفی است که در عصرِ ما نیز کمتر بدان توجّه می‌شود: طنزی که در آن تجاوزِ به یکی از «تابو»های اجتماعی، نشده باشد نمی‌تواند طنز جاودانه و فراگیری تلقّی شود. در جوهر همهٔ طنزهای عالم، نوعی تجاوز به یک یا مجموعه‌ای از «تابو»ها نهفته است و به همین دلیل هم موفق‌ترین و ظریف‌ترین و مُعجزآساترین طنز، از آنِ حافظ است که با اسلوبِ ویژهٔ خویش، یعنی: «تصویرِ هنریِ اجتماعِ نقیضین»، به تمامیِ «تابو»های عصر و «تابو»های همیشگیِ تاریخ، هجوم می‌آورد و این از همان غزل آغازی دیوان و مصراعهایی از نوع «به می‌سجّاده رنگین کُن گرت پیر مغان گوید» آغاز می‌شود و مثلِ خونِ زندهٔ جوان و سالمی در شریان تمامِ غزلهای او جاری است.

یک نکته را در بابِ «دیوان اسراری و خمّاری» نباید فراموش کرد و آن این است که سیبک، در ترتیب این نوع از شعرِ نقیضه‌سازانه در حقیقت دو دیوان ترتیب داده است یکی دربارهٔ مکیّفات و دیگری دربارهٔ خمریّات. دیوان خمریّات او، مستقل از دیوان مکیّفات اوست و هر دو را در کنار هم «دیوان اسراری و خمّاری» نامیده است و دولتشاه از آن به «کتابِ اسراری و خمّاری» تعبیر می‌کند. دیوان خمریّاتِ او، با دیوان‌های معمولیِ غزل فارسی، که پُر است از شعرهایی دربارهٔ شراب و شراب خواری و مستی و خمار، این تفاوت را دارد که تمام غزل‌ها و تمام ابیات دربارهٔ شراب و مستی است و از

۱۵) بنگرید به دیوان اسراری، کتاب حاضر.

عشق و مقولات دیگری که در غزل فارسی دیده شود در آن‌جا خبری نیست. دیگر این که دیوان «خماری» به هیچ‌وَجه جنبهٔ پارُدی و نقیضه ندارد بلکه غزل‌هایی است که می‌تواند عملاً استقبالِ غزل‌های استادان قبل باشد، ولی به هیچ وجه جنبهٔ طنز و شوخی و نقیضه سازی ندارد.

الف) از دیوان اطعمه

به پیشم چون خراسانی گر آری صحن بُغرا[۱۶] را
به بوی قلیه[۱۷]اش بخشم سمرقند و بخارا را
برنج زرد و صابونی[۱۸] اگر داری غنیمت دان
کنارِ آبِ رُکناباد و گلگشتِ مُصلاّ را
چه آرایی به مشک و زعفران رخسارِ پالوده
به آب و رنگ و خال و خط چه حاجت روی زیبا را
جمالِ برّهٔ بریان و حُسنِ دُنبهٔ کشکک[۱۹]
چنان بُردند صبر از دل که تُرکان خوانِ یغما را
مپرس از حکمتِ سختو[۲۰] و رازِ سر به مُهرِ او
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معمّا را
من از آن بویِ روح افزا که کیپا[۲۱] داشت دانستم
که زود از پردهٔ پرهیز بیرون آورد ما را
بگو بُسحاق! وَصفِ خوشهٔ انگور ملاّحی[۲۲]
که بر شعرِ تو افشاند فلک عِقدِ ثُریّا را

---

۱۶) نوعی از آش است که در آن خمیر را به‌صورت رشته‌های دراز درمی‌آورند.
۱۷) قلیه، گوشت یا جگر که به‌صورت قطعه‌های کوچک کباب شود.
۱۸) صابونی، نوعی حلوا که از شکر سپید پزند. لغت‌نامه، دهخدا.
۱۹) کشکک، هریسه و شاید تصحیفِ شیشک باشد به‌معنی گوسفندِ نَرِ دو ساله.
۲۰) سُختو، رودهٔ گوسفند که آن را با گوشت و برنج و مصالح پُر کرده، به‌روغن بریان کرده باشند. برهان قاطع.
۲۱) کلّه پاچه ۲۲) نوع بسیار خوبی از انگور

ب) از دیوانِ البسه

ز تبریز ار گلیمی نازک آری در بَرَم یارا
به نقشِ آده[۲۳]اش بخشم سمرقند و بخارا را
چو شُستی رخت در سعدی و گفشت نیست در پا تنگ
غنیمت دان نسیم‌آباد و گلگشتِ مصلّا را
من از آن نقش ابریشم که چنگی[۲۴] داشت دانستم
که از سر خلعت تشریف بیرون آورد ما را
میارا رختِ والا[۲۵] از غداد[۲۶] مشک و لاوسمه[۲۷]
به آب و رنگ و خال و خط چه حاجت روی زیبا را
ز ستر بُقچهٔ اَلباسِ[۲۸] اهلِ بُخْل، کمتر پُرس
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معمّا را
فغان کاین موزهٔ برجسته و نوروزی[۲۹] چمته[۳۰]
چنان بُردند صبر از دل که ترکان رختِ یغما را
سخن گو قاری از لولوی گوی[۳۱] پیش‌واز[۳۲] و حبر[۳۳]
که بر نظمِ تو افشاند فلک عِقْدِ ثریا را

---

۲۳) آده، گویا صورتی از آدخ است که به‌معنی خوب و نغز و خجسته در فرهنگ آمده است، بنگرید به لغت‌نامه، دهخدا، در آدخ. ۲۴) چنگی، ظاهراً نوعی از جامه است و یا تصحیف کلمه‌ای دیگر.

۲۵) والا، نوعی از بافتهٔ ابریشمی که بیشتر زنان پوشند، برهان قاطع.

۲۶) غدادِ مشک، مکرر در دیوان البسه آمده است و در لغت‌نامه نیز همان شواهد بی‌هیچ گونه تفسیری، نقل شده است، با یادآوری این که ناشرِ نخستین هم این کلمه را از لغات لاینحل دیوان نظام قاری دانسته است.

۲۷) لاوسمه، از مطاوی دیوان البسه، می‌توان اطمینان حاصل کرد که لاوسمه، نوعی بافتنی بوده است که دارای نقش و احتمالاً زردوزی نیز بوده است. نیز بنگرید به‌لغت‌نامه، دهخدا، ذیل همین کلمه که تمام شواهد را از نظام قاری آورده است. ۲۸) جمع لباس

۲۹) نوروزی، نوعی کلاه سپید بوده که در بهار برسر می‌نهاده‌اند. شواهدی از دیوان البسه، در لغت‌نامهٔ دهخدا آمده است و با این شاهد از تذکرهٔ دولتشاه «هفتاد روز پیش‌تر از حَمَل کلاهِ نوروزی برسر نهادی و آن کلاهِ سفید برسرِ او چون برف نمودی» لغت‌نامه، دهخدا. ۳۰) چمته، یا چمتک کفش و پای‌افزار، برهان قاطع.

۳۱) لولوی گوی، لؤلؤ دکمه، گوی: تکمه.

۳۲) پیشواز، پیشوا. نوعی از جامه که زنان پوشند، برهان قاطع.

۳۳) حَبْر، نوعی از جامه که ظاهراً با بُردِ حَبَره، بُردِ یمانی یکی است شواهد این کلمه در لغت‌نامه دهخدا، از نظام قاری است.

ج) از دیوانِ اسراری

گرت خِضری[۳۴] شود رهبر به غارِ عاشقان[۳۵] یارا
به شهر سبزِ[۳۶] ما بینی سمرقند و بخارا را

بیا تجدید کن[۳۷] صوفی که بی این سبزه[۳۸] برگی نیست
کنارِ آبِ رُکناباد و گلگشتِ مصلاّ را

به کسبِ اشتها[۳۹] مستعجلانِ غمزهٔ ساقی
چنان بُردند صبر از دل که تُرکان خوانِ یغما را

مکن اسرارِ خالص[۴۰] را به قند و زعفران معجون
به رنگ و بوی و خال و خط چه حاجت روی زیبا را

ته تنها دختر رز شد ز فکرِ سبزِ ما رسوا
که عشق از پردهٔ عصمت برون آرد زلیخا را

چو سبز از سفره بگشادی مترس از امتلا[۴۱] صوفی
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معمّا را

گهِ دندان زدن[۴۲] بیتی بخوان از شعر اسراری
که بر نظم تو افشاند فلک عِقْدِ ثریا را

---

۳۴) خضر کنایه از حشیش است.

۳۵) غار عاشقان غاری بوده است در سمرقند که تبدیل به‌قلندرخانهٔ شهر شده بوده است دربارهٔ آن بنگرید به فصل ۶۷ شمارهٔ ۷۳ کتاب حاضر.

۳۶) شهر سبز کنایه از حشیش است ولی ایهامی دارد به‌شهرِ سبز به‌عنوانِ نام دیگر نَسَف یا کش.

۳۷) تجدید کردن، اصطلاح اهالی حشیش است که هرمرتبه تکرار آن را در روز تجدید می‌گفته‌اند.

۳۸) سبزه، سبزک: حشیش.

۳۹) اشاره دارد به گرسنگی مفرط مصرف کنندگان حشیش. بنگرید به نسخهٔ زیبای جهانگیر، ۷۶.

۴۰) اسرار خالص، حشیش خالص و ناب.

۴۱) امتلا، به‌همان معنی لغوی که پر شدن شکم است یکی از مسائل مبتلابه حشیشیان بوده است.

۴۲) دندان زدن، کنایه از مصرف حشیش است و زبان خاص قلندریّه بوده است.

۶۵) دیوان اسراری*

بعد از لوازم توبه و استغفار و مراسم حمدِ عالِمُ الاسرار[۱] چنین گوید مؤلف این اوراق، غَفَرَ[هُ] الله الخلاّق، که در ابتدای نشواتِ دورِ جوانی، که خاطر به اجتماع انواع معانی مشعوف بود و همّت بر مطالعت و متابعت اطوارِ اشعار مصروف، پیوسته به موافقت برادری جانی و دوستی نهانی، اَعنی خواجه حکیم الدین فکر، اَخْضَرَ اللهُ عَیشَهُ و اَظفَرَ جَیْشَه[۲]، مراحل می‌پیمودم و رسائل افاضل می‌گشودم هر روز به تجدید[۳] از سبزه‌زاری برگی چیدمی و از بوستانی گلبانگی شنیدمی و الغَریقُ یَتَعَلق بِکُلِ حشیش.[۴]

در اثنای سیاحت به شهری رسیدم که آن را شهرستانِ خیال[۵] خوانند. چون برج اول آن شهر نمودی کرد در جوارِ آن مزاری میمون و در آن مزار گنبدی سبز مانند گردون به چشمم آمد که گفتی خشت‌های ترکیبِ باطیبش[۶] از شیرینی قطعه‌های معجون است و کنگره‌های مقرنس عجیبش[۷] از خرده‌کاری قبّه‌های درختِ افیون. فرش بسیطش از ریشه‌های زعفران دوخ[۸] ساخته و درِ دلگشایش چوبِ صندل و عود را منسوخ کرده.

من چون درِ آن گنبد گشادم درویشی چند دیدم چون جوان مردان بر درگشاد نشسته

---

* برای نسخه‌شناسی دیوان اسراری ← پایانِ متنِ حاضر.

۱) براعَتِ استهلالی دارد به «اسرار» در معنیِ حشیش

۲) خدای زندگی‌اش را «سبز» گرداند و سپاهش را پیروز. اشاره‌ای دارد به سَبْزَک و حشیش.

۳) تجدید، مصرفِ دوبارهٔ حشیش است.

۴) شخصِ غریق به هر حشیشی (= گیاهی) دست می‌یازد.

۵) خیال از لوازم مصرفِ حشیش است ← فصل۵۲.

۶) اصل: باطینش

۷) اصل: عجینش

۸) زعفران دوخ: از کیفیّتِ آن خبری نیافتم.

و به اتفاق پیری با تمکین دیدهٔ خُرده‌بین در گوشهٔ خرقه بسته؛ صفتِ پیر: سبزا رنگی[۹] که اعیان مردم از برکات رخ زردی او سوخ رویی دیده‌اند و سفره‌داری که صوفیان از فایدهٔ صحبتش هرگز سیری نیافته‌اند قلندران وقت را پی خوش وقتی او وقت قلندر و کنگران بلند آوازه پی مددکاری او کنگر حال[۱۰] و ابتر. حکیمان مقتدا را شوق ملازمتِ خدمتش بی سر و پا ساخته و یتیمان[۱۱] بی سر و پا را از کف جوهر داده و بنواخته در اولِ نشو و نما چون طفلان نگار بر کف داشته در پیری و پختگی تیزبینان را حنا بر دست مردم چشم نهاده.[۱۲] حلقه‌ای از آبگینهٔ معجونی زبورِ گوش ساخته و تسبیحی از جوزِ بویا[۱۳] درگردن انداخته. از بس که با شیرین دهنان میل کامرانی داشته سینه پوشی نستقی پوشیده و از بسیاری که با شیرینی محبّت جانی ورزیده نمدی حلوایی[۱۴] در برکشیده. تاجی از کاسهٔ شربت به سر فروکشیده پوست تکیه[۱۵] از انبانِ حلوا[۱۶] زیر پا آورده پیش خود سه پایه‌ای از چوب نبات[۱۷]

---

۹) سبزارنگ: سبزرنگ. الفِ میان دو کلمه برای روانیِ تلفظ است.

۱۰) کُنگر و کُنگرحال در بهار عجم این کلمه را به ضمّ اوّل و کافِ فارسی ضبط کرده و در معنی آن می‌گوید: «قسمی از گدایان که شاخ گوسفند بر دستی و شانهٔ گوسفند بردست دیگر بگیرند و بر دَرِ خانه و پیش دکان مردمان استاده آن شاخ را بر شانه به عنوانی بمالند که آواز عرعری از آن ظاهرگردد تا مردمان آن صدا شنیده به آن‌ها چیزی بدهند و اگر در دادن اهمالی واقع شود کاردی کشیده اندام خود را مجروح سازند.» در ذیل نادانشت نیز نوشته است «قومی از گدایان که بر دکاکین مردم روند و چیزی طلبند و اگر چیزی نیابند اعضای خود را ببرند و این فرقه را کنگر و شاخشانه نیز گویند.» برای سابقهٔ تاریخی این نوع گدایی بنگرید به الاهی نامه، عطار، چاپ انتشارات سخن، ابیات ۶۶۱۱-۶۶۲۱ و تعلیقات همان ابیات. عبید، در رسالهٔ تعریفات خود برابرِ الکنگر نوشته است: بنگیِ خراب (کلیات عبید، ۳۷۴).

۱۱) یتیم، اصطلاح قلندریّه و اصحاب فتوّت است به معنی عضو جمعیت ایشان که زیر نظر پیری و مرشدی قرارمی‌گیرد. صاحب بهار عجم نوشته است «به معنیِ عَیّار و طرّار نیز آمده است و در اصل جمعی بودند که شاه عبّاس داشت و این‌ها سخت زننده و بی باک و عیّار و طرّار زیاده‌رو بودند که روزی چهل فرسخ راه می‌رفتند.»

۱۲) اشاره است به سرخ شدن چشم مصرف کنندگانِ حشیش.

۱۳) جوزِ بویا، دانهٔ گیاهی است به همین نام که خوردن آن نوعی نشئه یا مستی می‌آورد، ظاهراً جوز هندی نیز به همین معنی بوده است. البته در فرهنگ‌ها جوز هندی را به معنیِ نارگیل هم نوشته‌اند.

۱۴) اشاره است به پنهان کردن حشیش در حلوا یا شیرینی.

۱۵) پوست تکیه، پوستی که بر آن تکیه کنند اصل تکیه به معنی بالش و چیزی که بر آن تکیه زنند است. صاحب بهار عجم نوشته است که در هند تکیه بالش را گویند.

۱۶) نگاه کنید به شمارهٔ ۱۲

۱۷) چوب نبات، بهار عجم نوشته: «چوبی که از نبات برآید.» ظاهراً چوبی است که در ساختمانِ شاخهٔ نبات به کار می‌رفته است از شعر صائب نیز همین مفهوم قابل استنباط است، صائب:

تا لبش کرد چو طوطی به سخن تلقینم شد قفس چوب نبات از سخن شیرینم

انگیخته و کدوی عسلی[۱۸] از وی بیاویخته. مرسی[۱۹] از رشتهٔ قطایف پیچیده امّا حلقه‌اش از برنج زرد. تنوره‌ای[۲۰] از آتش آلاو[۲۱] در میان آورده امّا بر دلش صحبتِ ترش رویان سرد. از بس که در کنج گلخن‌ها بار مست و هشیار کشیده آتش حمام معده افروخته و از بس که به مهرِ هر آفتاب روی سربرهنه کرده سر و پای به داغ سودا سوخته.

من چون دیدار با وقار او دیدم به سر دویدم و با پنجهٔ آسمان‌سایش کف مال زدم.[۲۲] چون از وقت خودش برکردم[۲۳] او را دیدم که تلخ آمد و کوفته شد. امّا بعد از ساعتی خوش برآمد و خنده آورد و به سخن درآمد و گفت: «فتّاحی! دستِ گشاد بدین لقمه دراز مکن که به دندانِ خود نیابی[۲۴] و چشم اعتقاد بدین سرمه سرخ مکن که جز زرد رویی نبینی. می‌خواهی که از روی دستم فرومالی[۲۵] و بی خبری که مالت را از روی دست فرو مالم و می‌کوشی که به کامم فروبری و در خوابی که به ناکامت فروبرم. مرا تروتازه یافتی امّا از کلّه‌خشکی پایانم[۲۶] سرِ مویی خبر نداری و از گشادِ[۲۷] من دلشاد شدی امّا هول و هیبتم را به وهم در نیاورده‌ای. مرا بابو خضر اسراری[۲۸] نام است و از فرزندان شیخ جمال ساوَجی‌ام.[۲۹] مدتی در شهر سبز فروکش کرده‌ام[۳۰] و در سبزه‌وار از اهلِ راز بوده‌ام. یارها با تونیان پیک

---

۱۸) کدوی عسَل ظاهراً به معنیِ ظرفِ عسل است، چون از کدو برای انواع چیزها ظرف می‌ساخته‌اند.

۱۹) مَرَس، مطلق ریسمان و رشته به‌ویژه نوعی که سگ یا شیر را بدان ببندند. قلندریّه رشته‌ای را که بر کمر خویش می‌بسته‌اند مَرَس می‌نامیده‌اند.

۲۰) تنوره، در اینجا به معنی حلقه‌ای است که در پیرامون چیزی باشد حلقهٔ آتش یا حلقهٔ گردباد. معنای دیگر تنوره که در اینجا ایهامی بدان می‌تواند داشته باشد پوستینی‌ست که قلندران آن را مانندِ لُنگ بر کمر بندند. بهار عجم.

۲۱) آلاو، آلُو (= عَلُو به معنیِ آتش) اصطلاح قلندریّه است ← فرهنگ پایان کتاب.

۲۲) کف مال زدن، به معنی نرم کردن و آمادهٔ مصرف کردن حشیش.

۲۳) از وقتِ خود برکردن: ظاهراً به معنی آزمودن است و کسب اطلاع نظیر «از خود کردن» که در خراسان امروز به معنیِ کسبِ دانستن است.

۲۴) به دندان کسی بودن، مناسب و بابِ طبع کسی بودن. همان که امروز می‌گویند: باب دندانِ فلانی است.

۲۵) از روی دست فرومالیدن، اصطلاح ارباب حشیش بوده است و ظاهراً به معنیِ کف‌مال کردن است.

۲۶) کلّه خشکی پایان، اشاره دارد به حالاتی که مصرف کنندگان حشیش بدان گرفتار می‌شوند.

۲۷) گشاد، گشایش و شادی حاصل از مصرف کردن حشیش.

۲۸) رابطه «خضر» و «اسرار» در سبزی رنگ آن‌هاست.

۲۹) در باب جمال ساوجی بنگرید به فصل ۳۳ کتاب حاضر.

۳۰) شهر سبز، شهری است در ماوراءالنهر که بدان «کَش» گویند و در عبارت متن ما «در شهر سبز فروکش کرده‌ام.» این تناسب رعایت شده است. نویسنده تناسب سبزی حشیش و نام آن شهر را در نظر گرفته است.

قاینی[۳۱] به سر برده‌ام تا برگکی یافته‌ام و قرن‌ها یلغز[۳۲] ترکان شنیده‌ام تا تورهٔ ایشان[۳۳] دانسته‌ام. در یزد ماه‌های درست از تفت[۳۴] در تاب بوده‌ام و در خراسان روزهای باهور بنگِ جام مهر خورده‌ام.[۳۵] گاهی در مازندران غذا به نارنجی رسانیده‌ام و گاهی در لنگر بادغیس[۳۶] به پسته‌ای گذرانیده‌ام. در هرات بهاءالدین جلاد[۳۷] از برگ من مردمانِ چشم را خون‌ریزی می‌دهد و در نیشابور سوسن[۳۸] زندانبان از گشادِ من بندیانِ دل را آزادی می‌بخشد. سالها بر دریای اخضر[۳۹] گذشته‌ام که قدمم تر نگشته. و این گوهر سیراب که به کف آورده‌ام از آن دریاست. و عمرها در زمین بدخشان، با پوست پوشان[۴۰] خوش

---

۳۱) تونیان پیک قاینی: چه گروهی بوده‌اند؟ نمی‌دانم. قاین از شهرهای قدیمیِ جنوب خراسان است. تون نیز نام شهر دیگری است در همان حوالی که امروز نامِ «فردوس» به خودگرفته است. آیا پیک معنیِ خاصی دارد و از اصطلاحات قلندریّه است. جای دیگر ندیده‌ام.

۳۲) یلغز: درین بافت، معنی نوعی صدا و آواز دارد و نیز شمارهٔ ۱۰۱ که از صدای یلغزِ شعرِ بلندِ اسراری سخن می‌گوید، ولی در شمارهٔ ۱۹۳ یلغز معنی مجرد و تنها را می‌رساند که در فرهنگ‌ها نیز ثبت است و ظاهراً به این معنی ترکی است.

۳۳) توره: نظم و قانون و طرز و روش (برهان قاطع). کلمه در اصل ترکی است.

۳۴) نظر به معنیِ لغوی تفت (از مصدر تفتن، به معنی گداختن) نیز دارد.

۳۵) بنگ جام مهر، اشاره دارد به شهر جام در خراسان که به نام تربت جام امروز مشهور است و جلگهٔ جام از ولایت‌های نیشابور بزرگ بوده است رجوع شود به تاریخ نیشابور، الحاکم، چاپ آگاه، ۲۸۹.

۳۶) بادغیس: ناحیه‌ای دُر هرات. اصل کلمه بادخیز بوده است.

۳۷) هویّت تاریخی این بهاءالدین جلاّد بر من معلوم نشد، اگر موجودی تخیلّی نباشد.

۳۸) از مطاویِ شعرهای اسراری می‌توان یقین حاصل کرد که در نیشابور شخصی به نام سوسن وجود داشته است که مرجعِ مصرف کنندگان حشیش بوده است به این نمونه‌ها از شعرِ اسراری بنگرید:

اسراری! ار زتیغِ زبان برگ بایدت — کسب از دکانِ سوسنِ جوهرفروش کن
خرقه در دُکّان سوسن تا گرو ننهم صباح — لال و آزاد از سرِ بازار نتوانم گذشت

۳۹) دریای اخضر، دریای سبز ظاهراً بر دریای مدیترانه اطلاق می‌شده است، حافظ فرموده است، دیوان، ۱۰:

دریای اخضر فلک و کشتیِ هلال — هستند غرقِ نعمتِ حاجی قوام ما

و از نوشته‌های شمس الدین ذهبی، در تاریخ الإسلام، ۵۷۲/۱۲ و ۳۱۲/۱۳، چنین استنباط می‌شود که بحر اخضر همان دریای مدیترانه است.

۴۰) پوست پوشان، عنوانی است برای بعضی از قلندریان در بعضی از ادوارِ تاریخ بنگرید به زَجَلِ قلندری، در فواتُ الوفیات، ابن شاکر، ۳۲/۳-۳۹؛ و نیز فصلِ ۲۱ کتاب حاضر و شاعری، با تناسبی بسیار دل‌انگیز، از پوست پوشیِ «دایره» بدین گونه سخن گفته است:

چون دایره ما زپوست پوشانِ توایم — در دایرهٔ حلقه به گوشان توایم
گر بنوازی ز جان خروشان توایم — ور ننوازی هم از خموشان توایم

سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، ۶۸. در بهار عجم، پوست‌پوش را به معنی گدای بینوا و عاشق نوشته است. مراجعه شود به فصل ۲۱ یک زَجَلِ قلندری.

برآمده‌ام. و این لعل که در چشم‌ها[۴۱] می‌دارم از آن کان است. هر قوچی که نافِ آهو را پوست بازکند به خوشه چینیِ سنبُلِ مرغزار من از پوست به در آید.[۴۲] و هر توسنی که از سبز خِنگ گردون به کاهْ برگی[۴۳] فکر ندارد به یک جو[۴۴] از خرمن من رام شود. چون آفتاب معروفم که سفرهٔ آسمان رنگ به مهر من دایر است بلکه خود آفتابم که رخ‌زردی[۴۵] و فروشدنم در تاب آخر است. از سبزپوشان بهشتم[۴۶] که «اُکُلُها دایم ۳۵/۱۳» از لوازم من است. بلکه خود بهشت عنبر سرشتم که لباس «خضر و استبرق ۲۱/۷۶» ملازم من است. مرا «شجرهٔ ملعونه»[۴۷] مخوان. اگر از شیرینی «اَنْبَتَکُم مِنَ الاَرض نباتاً ۱۷/۷۱» چاشنی گرفته‌ای و «ایّاکُم و خَضراءَ الد من»[۴۸] بر من مخوان که اگر از توتیای «النظر فی الخضرة تزیدُ فی البَصَر»[۴۹] چشم روشن کرده‌ای. سادهٔ سوده‌ام که مزاجم از آتش اثر دارد، نه بادهٔ آلوده‌ام که دوستی اش آب بردارد.[۵۰] شاه دانه‌ام که هر شطرنج باز که رخ به من آورده خصم را در گوشه‌ای فرزین وار فیلْ مات[۵۱] کند. ورق الخیال‌ام[۵۲] که هر نقّاش که از دستِ صورتْ نگار من گزینی[۵۳] نمونه به کف آورده اوراق را از شاخ و برگ، رنگ ارژنگ

---

۴۱) لعل در چشم‌ها، اشاره است به سرخ شدن چشم مصرف‌کنندگان حشیش.

۴۲) از پوست به در آمدن، کنایه از صمیمی شدن است. بنگرید به تعلیقات الاهی‌نامه، ۵۰۱۳ و تعلیقات اسرارنامه، ۲۴۸۶.

۴۳) به کاهْ برگی: به اندازهٔ برگِ کاهی.

۴۴) جو، واحدِ اندازه‌گیری و کمترین وزن در سنجش قدما.

۴۵) رُخ زردی نیز از نشانه‌های مصرف کنندگان حشیش است و این سخن مشهور که «از خوردنِ سبزه رویْ‌زردی خیزد» (دیوان سعدی، ۸۴۲) ناظر به همین امر است.

۴۶) جامهٔ بهشتیان سبز است قرآن کریم: ۲۱/۷۶).

۴۷) شجرهٔ ملعونه، درختِ نفرین شده، اشاره است به آیهٔ والشَجَرةُ الملعونة فی القرآن ۶۰/۱۷)

۴۸) اِیّاکُم و...: به عنوانِ حدیث شهرت بسیار دارد، معنیِ آن این است که از سبزهٔ روییده در گلخن پرهیز کنید کَشف الخفا، ۲۷۲/۱ علمای حدیث آن را به پرهیز از زنِ زیبای برخاسته از خانوادهٔ فاسد و تباهکار، تفسیر کرده‌اند مولانا فرموده است: مثنوی ۲۶۲/۱:

ذِکرْ، با او همچو سبزهٔ گلخن است بر سرِ مبرز گل است و سوسن است

۴۹) النَظَرُ فی/ الیٰ الخضره: نظر در سبزه‌کردن بر بینائی چشم می‌افزاید، به عنوان حدیث از زبان رسول ص نقل شده است تمهیدات، عین القضات، ۳۴۳.

۵۰) آب برداشتن به معنی خرج برداشتن و هزینه لازم داشتن.

۵۱) فیلْ مات، مرحله‌ای از بازی شطرنج، نظیر شاه مات.

۵۲) وَرَق الخیال: شاهدانه و بنگ راگویند و این تعبیر در زبان قلندریّه رواج بسیار دارد بنگرید به ص۲۸۴ کتاب حاضر و نیز مراجعه شود به تازه به تازه نو به نو، مهران افشاری، ۸۷.

۵۳) گزینی نمونه. جز ظاهر لغوی مقصود ازین تعبیر معلوم نشد.

دهد. خمرِ اعاجم[۵۴] که چون از مرزِ دشت چنین نگار رخسار طرف بلغار آمدم، ترک تازی عقلِ همدان را به فکر خطا در بند سازم. شیخ المجانین‌ام[۵۵] که هر که دستِ ارادت به پنجهٔ[۵۶] من دهد هرگز به مرتبهٔ اولیا نرسد؛ فامّا اگر مرا ناشتا و ناآزموده دریابد به حالت شهدا برسد.[۵۷] صوفیانِ بیهوده‌گرد را آسمان‌وار، در چرخ سماع سر به گژد آرم[۵۸] و عاشقان چهره زرد را، در خیال خطّ و خالِ محبوب، داروی درد دهم. بیشتر در کنج گورستان‌ها سر برکنم که مرا با کلّه‌های خشک[۵۹] سری است. گاه گاه در کنارِ هنگامه‌ها گردم که مهرنگار[۶۰] مرا قصهٔ حَمزه در خور است.

شاعرانِ ایّام به اهتمام من مطالعهٔ مخزن اسرار نظامی بلکه حَلّ ترکیبِ عطار[۶۱] و اسرار مولانا[۶۲] کرده‌اند. تو نیز اگر در کسبِ کمال سعدی، از کلامِ همامِ من حافظِ بیتی چند فردوسی نهاد، فلکی عماد شو تا در خاقانی معانی خسروی جهانگیر شوی و ازرقی انوری ضمیر گردون در فرخیِ طورِ حَسَن، ناصر و ظهیر عزّ و جلال تو گردد. شاهدان بیت‌اللّطف[۶۳] خواجه عبید زاکانی را در دست معاشران قیل و قال خط و خال فرسوده گشته ایشان را از درج بُرج خیال من وسمه و حنّایی به دست آر. اطعمهٔ دعوت سرای مولانا بُسحاق شیرازی را در نظر سیرْچشمانِ خرده‌بین برگی در خور است آن را از مایدهٔ من

---

۵۴) خمرِ آعاجِم، شرابِ ایرانیان. تعبیری است در مورد حشیش.

۵۵) شیخ المجانین از القاب حشیش است.

۵۶) پنجهٔ سبزک بنگرید به عبارت مؤلف در آغاز همین مقدمه: «با پنجهٔ آسمان سایش کف مال زدم»

۵۷) ناشتا حشیش کشیدن، عوارض خطرناک دارد.

۵۸) سر به گرد آوردن: گیج کردن، هنوز در کدکن به کار می‌رود. می‌گویند: سرْگردْ شدم، یعنی گیج.

۵۹) کله‌های خشک، کلّه خشکی از لوازم حشیشیان است ← شمارهٔ ۲۴ همین فصل.

۶۰) مِهرْ نگار، نام دختر افسانه‌ای انوشروان است در کتاب رموزِ حمزه و حمزه عاشقِ مهرنگار است. بنگرید به ادبیّات عامیانهٔ ایران، دکتر محمّد جعفر محجوب، تهران، نشر چشمه، ۱۱۴۵/۲.

۶۱) حَلِّ ترکیب عطّار، به مناسبتِ شغل عطّاری او شعرش را ترکیبی از جنس ترکیبِ داروها دیده و برای آن ترکیب حلّی در نظر گرفته است.

۶۲) اسرارِ مولانا: غزلیّات مولانا را به عنوان «اسرارِ مولانا» می‌شناخته‌اند، نظام قاری، در دیوان البسه ۷-۱۳۶ برای هر کدام از مشاهیر با مفاهیم و مصطلحات منسوجات شوخیی دارد: مقالاتِ عطّار: دیبایی ثمین و مخترعات خاقانی: چون قماش اسکندری و اسرار مولانا: رومیِ بافی عاشقانه از درد آستین افشان و از وَجْد دامن کشان چنان که خود گفته بیت:

روم به حجرهٔ خیاط عاشقان فردا من دراز قبا با هزارگز سودا

۶۳) شاهدانِ بَیْتِ اللّطَف: زیبارویان بَیت اللّطَف و بیتُ اللّطف خانهٔ عشرت و محل تجمّع زنان بدکاره است. دیوان عبید را به بَیْتُ اللّطَف تشبیه کرده است که خواندن آن نوعی رفتن به عشرتکدهٔ ذوق هاست.

نمکی و سزیی‌یی مزید کن.

این بگفت و چون دید که تابِ صحبت او مرا دریافت ورقی چند[۶۴] از اشعارِ خود به دستم داد و برای بیرون رفتن به سر اشارت کرد، چشم فروخوابانیده. من به سر و چشم خدمت کردم و با لبی از تاب هیبتِ او خشک و کفی از سواد شعر او پرمشک از حضور او برگردیدم و به رسمِ تحفه و تبرّک این سفینهٔ جواهر از بحرِ خاطر او به لنگر ظاهر آوردم. التماس از غذا خوران مجالس هزل و جِدّ آنکه به تازه‌کاریِ «مِنْ کُلِ جدیدٍ لذّه»[۶۵] دور التفات تازه گردانند و این سلک زمرّد را به الماسِ اصلاح در خورِ وشاحِ صِباح و مِلاح مجالس سازند.

قطعه

دریـن حشـیش بـه خـواری، عـزیزِ من مـنگر
که خوب را خس و خاشاک در نظر خوب است
غـرض نـه بـابِ خـیال است و سـبزیِ اسـرار
کـه قـصهٔ دل بـریان و خـطِّ مـحبوب است
بـریز روغـنی انـدر زجـاجهٔ تـوحید
ز دانـه‌ای کـه دریـن کـاهْ بـرگ مـحجوب است
از آنک در چـمن کـاینات بـرگی نـیست
کـه سـرِّ صـنعِ اِلاهـی درو نـه مکتوب است

تابِ اول از نشواتِ صباحِ بابوست[۶۶]

سـحرگاهان کـه از ایـوان لنگـر — صـباحُ العشـق زد پـیر قـلندر
بـه مـن گـفت: ای اسـیرِ قید نـاموس — بـه عشـرت‌خانهٔ تـجرید بگـذر
کـه سِـرِّ چـارْ جـام فـقرِ[۶۷] مـا بـه — کـه چـارْ ارکـانِ تـختِ جـم مسـخّر
جـوالق پـوشی آن را شـد مسـلّم — کـه نـفسش تـوبره بـرداشت از سـر

۶۴) ورقی چند، چند برگ از شعرهای خود، کنایه از اوراقِ حشیش است.

۶۵) مِنْ کُلِّ جدیدٍ لذّة، هر چیز نوی لذّتی دارد. ضرب المَثَل است (کاشف الأسرار، اسفراینی، ۲۷) و بیشتر به صورت لِکُلِّ جدیدٍ لذة (نثر الدُّرّ، آبی، ۵۰۰/۶؛ و مجمع الأمثال، میدانی، ۲۵۸/۲.

۶۶) دربارهٔ بابو، بنگرید به فصل ۵۳ کتاب حاضر.

۶۷) چار جامِ فقر: جای دیگر درین باره اطلاعی نیافتم.

سرو ریشت حجابِ حُسنِ معنی‌ست — به پاکی[۶۸] مو به مو، بردار و بنگر
اگر از سنگ و تیغت[۶۹] گوهری هست — بسانِ کوه سنگین دار لنگر
ز سبز ما شود پاکی سرافراز — که موسی[۷۰] را دمِ خضر است رهبر
اگر داری سرِ سرّ منزلِ عیش — فَتابِعْ خِضْرَنا و العَیْشُ اَخْضَر[۷۱]
دکانِ سوسن ما کانِ سوداست — بخر زو برگ آزادی[۷۲] و بر خور
وجودِ ماست دریایی پُراز دُر — کفِ پیرش صدف آورده بر سر

ازین دریا گر اسراری برد فیض
بری از بحرِ شعرش نظمِ گوهر

غزلیّات

۱

بخششی از کرم مستانهٔ حافظ است

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را — به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

کششی از حرم دولت خانهٔ بابوست
گرت خضری شود رهبر به غارِ عاشقان[۷۳] یارا
به شهرِ سبزِ[۷۴] ما بینی سمرقند و بخارا را

---

۶۸) پاکی، تیغ سلمانیان

۶۹) دربارهٔ سنگ و تیغ بنگرید به فرهنگ پایان کتاب و نیز فصل ۶۳ کتاب حاضر و فتوّت نامهٔ سلمانیان، در کتابِ چهارده رساله در باب فتوّت و اصناف، مهران افشاری و مهدی مدایینی، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۱ صص ۲۱۳ – ۲۱۴.

۷۰) تناسب خضر با سبزی حشیش مورد نظر است و نیز موسی و پاکی. موسی همان تیغ یا پاکیِ سرتراشان است. ← شمارهٔ ۲۳۹. ۷۱) از خضرِ (= سبز، حشیش) ما پیروی کن که زندگی سبز است.

۷۲) برگِ آزادی کنایه از ورقِ حشیش است.

۷۳) غارِ عاشقان، غاری بوده است در طرفِ شرقیِ قلعهٔ سمرقند و قریب به خندقِ قلعه. ابوطاهر سمرقندی، نوشته است که آن غار را حضرتِ مخدومِ خواژَرمی کَنْده از برای صوفیان ساخته‌اند حُجره‌های پی در پی دارد و بعد از وفاتِ حضرت مخدوم چند مدّت قلندرخانهٔ شهر سمرقند شده است. سمریّه، به‌کوشش استاد ایرج افشار، و انتشارات فرهنگ ایران زمین، ۱۳۴۳، ۳۱؛ نیز همان کتاب، ۱۰۳؛ و قندیّه، به تصحیح همو، تهران، طهوری، ۱۳۳۴ صفحهٔ ۵.

۷۴) شهر سبز، کنایه از حشیش است و نیز ایهامی دارد به‌شهرِ بسیار قدیمی نَسَف یا کش در ماوراءالنهر، که آن را شهر سبز نیز می‌خوانده‌اند.

بیا تجدید کن[۷۵] صوفی که بی این سبزه برگی نیست
کنارِ آب رکناباد و گلگشت مُصلّا را
به کسب اشتها[۷۶] مستعجلانِ غمزهٔ ساقی
چنان بردند صبر از دل که ترکان خوان یغما را
مکن اسرارِ خالص را به قند و زعفران معجون[۷۷]
به رنگ و بوی و خال و خط چه حاجت روی زیبا را
نه تنها دختر رز شد ز فکر سبزِ ما رسوا
که عشق از پردهٔ عصمت برون آرد زلیخا را
چو سبز از سفره بگشادی مترس از امتلا[۷۸] صوفی
که کس نگشوده نگشاید[۷۹] به حکمت این معما را
گه دندان زدن بیتی بخوان از شعر اسراری
که بر نظمِ تو افشاند فلک عِقدِ ثریّا را

۲
فروغی از حسن مطلع‌های حافظ است

ای فروغ ماه حسن از روی رخشان شما آبروی خوبی از چاهِ زنخدان شما

برگ نهالی از گلستان بابوست

ای نهال سبزه با برگ از گلستان شما
آبِ خضر از چشمهٔ خورشیدِ تابان شما
جوهر می‌را، که عشرت درج در توقیعِ اوست
نسخ یا قوتش غباری شد ز ریحان[۸۰] شما

---

۷۵) تجدید کردن ← شمارهٔ ۳ همین فصل
۷۶) اشتهای مصرف کنندگان حشیش امری است مشهور ← نسخهٔ زیبای جهانگیر، ۷۶
۷۷) یکی از روش‌های مصرف حشیش آمیختن آن با قند و زعفران بوده است بنگرید به مثنوی در اسرار بنگ در صص ۴۸۱-۴۸۴ کتاب حاضر.
۷۸) اشاره است به اشتهای بیش از حدّ مصرف کنندگان حشیش
۷۹) مصراع حافظ را به همین صورت آورده است.
۸۰) نسخ و یاقوت و توقیع و غبار و ریحان از انواع خطّ است.

ای صبا با سبزپوشانِ هرات[۸۱] از ما بگوی
کای فلک یک گنبد سبز از خیاوان[۸۲] شما
سفره‌دار[۸۳] چرخ دارد دست در پیش از هلال
تا بَرَد یک روی ناخن[۸۴] از نمکدانِ شما
گر زدُرهای سخن‌شان گوش ما نگرفت فیض
کوش؟؟ بگیریم؟ بر؟؟ شما[۸۵]
بس که سر خواهید چون حاجی سترد و ریش هم
تا بود حاجّیِ کوسه[۸۶] قبله بر خوان شما
جان بکاهد کاه بنگ[۸۷] از فکر او دل برکنید
زینهار ای دوستان جان من و جان شما

---

۸۱) سبزپوشان هرات: کنایه از حشیشِ هرات است ک مرغوب بوده است.
۸۲) خیاوان، خیابان. ناحیه‌ای در هرات. اندک اندک به معنی راهی که در میانِ باغ‌ها کشیده باشند به کار رفته است.
۸۳) سُفره‌دار: کسی که دست و دلی باز و نعمتی فراوان دارد و میهمانان بسیار بر سر سفرهٔ اویند.
۸۴) یک روی ناخن: حجم اندکی از یک شئی، گویا جزء واحدهای شمار و مقدار در میانِ اهل حشیش «یک رویِ ناخن» کمترین اندازهٔ مصرف حشیش بوده است. ۸۵) متن چنین است.
۸۶) حاجی کوسه. حدس می‌زنم که **حاج کوسه**/ با تصحیفِ **حاج کوله** است یا چیزی شبیهِ آن که باحتمال قوی نوعی غذا یا شیرینی و خوردنی بوده است که بر خوان می‌نهاده‌اند، مثلِ حاج بادامی. مولانا، در یکی از غزلهای شگفت‌آورِ دیوان شمس، ۹۸/۶-۱۹۶ که **غزلْ داستانی** است، در ۴۷ بیت حکایتی نقل می‌کند که غریبی، در شهری، قُربِ ماهی، مهمانِ مهتری شد و آن مهتر انواعِ خوردنیها را بر سفره می‌نهاد و آن مردِ غریب، هر شب می‌گفت: «اگر به شهر ما آیی، چنین و چنان از تو پذیرایی خواهم کرد.» و آن مهتر، بر اثرِ شنیدنِ سخنانِ مهمان در توصیفِ کیفیّت غذاها و نوع پذیرایی او، **حاج کوله‌ای** که خورده بود در نظرش مثلِ گلوله شد و مثلِ این که در گلویش بگیرد:

زین گفت، حاج کوله شد در دلش گلوله زیرا ندیده بود او مهمانیی سمایی

استاد فروزانفر، **حاج کوله** را، که در متنِ دیوان با کاف عربی است به صورت گوله (به گاف فارسی) آورده و آن را «گفتِ حاج گوله» خوانده است و «به کنایه آبله و نادان» معنی فرموده است. فرهنگِ نوادرِ دیوان شمس، ۲۵۹ ولی نحوِ عبارت چنین قرائتی را تحمّل نمی‌کند. ظاهراً مولانا می‌خواهد بگوید: میزبان که بر سرِ سفره حاج کوله خورده بود آن حاج کوله ـ با همهٔ خوش‌مزگی ـ در نظرِ او مثلِ گلوله‌ای شد، مثلِ وقتی که چیزی در گلوی کسی بگیرد. اگر قرائت استاد را بپذیریم این پرسش بی‌جواب خواهد ماند که «چه چیزی در دلش گلوله شد؟»
۸۷) کاهْ بنگ، از قرینهٔ عبارت چنین به نظر می‌رسد قسمت‌های نامرغوب برگِ حشیش منظور است، در قیاسِ کاه و گندم.

از چه شد دندانهٔ برگِ کَتَب[۸۸] چون ارّه تیز
تا بُرَد بیخ نهال صبر و سامان شما
خاطرِ طوطیِ اسراری به صد دل مایل است
چون صنوبر در هوای باغ و بستان شما

۳

وصفی از بی دواییِ دل حافظ است

دل می‌رود ز دستم صاحبدلان خدا را دردا که رازِ پنهان خواهد شد آشکارا

سرخی‌یی از رسوایی چشم[۸۹] بابوست

سرخیِ چشم بنگر کاشفته ساخت ما را دردا که سرِّ پنهان خواهد شد آشکارا
با دامنِ مرقع کردیم سفرهٔ سبز[۹۰] ای شیخِ پاکدامن معذور دار ما را
درویش را فرو برد اسرارِ مست آری این کیمیای هستی قارون کند گدا را
مستان حیدری[۹۱] را این سبزه برگ عمر است ساقی بشارتی ده، پیران پارسا را
زین جام جم به‌کف‌کن، مقدار مُلکی[۹۲] ای دل تا بر تو عرضه دارد اسرار ملکِ دارا
هنگام لوط[۹۳] مطلب از بنگی گرسنه با دوستان مروّت با دشمنان مدارا

اسراری از ازل زد بر جرعه‌دان[۹۴] فطرت
تجدید نیست[۹۵] حاجت اسرار آشنا را

---

۸۸) کَتَب، شاهدانه.

۸۹) رسوایی چشم، کنایه از سرخی چشم مصرف‌کنندگان حشیش است ← یادداشت شمارهٔ ۱۲ همین فصل.

۹۰) سفرهٔ سبز، سفره‌ای و یزهٔ کشیدن و صرفِ حشیش و بنگ.

۹۱) مستانِ حیدری، قلندریان منتسب به حلقهٔ یاران قطب‌الدین زاوگی ← فصل ۳۱ و فصل ۳۲ کتاب حاضر.

۹۲) مقدارِ مُلک: مُلک دانه‌ای است بسیار شبیه عدس و آن را هم به صورتِ تازه و هم خشک شده می‌پزند و می‌خورند. در کدکن هنوز این کلمه رواج دارد و در شعرهای عطار، مکرّر بدان اشارت رفته است ← بنگرید به حواشیِ منطق‌الطیر، انتشارات سخن، ۲۲۰۱، و مقدارِ مُلک، یعنی به اندازهٔ یک دانه ملک، چیزی در حدود حجم یک عدس.

۹۳) هنگام لوط: وقتِ غذا خوردن. لوت/لوط دو املای یک کلمه است.

۹۴) جرعه‌دان: ظرفی که در آن بنگ و حشیش می‌نهاده‌اند، در اصل و در عُرف شاعران به معنی ظرف شراب است ولی در همین کتاب و در شعرهای قرن هشتم شاهدی هست که از جرعه‌دانِ کاغذین برای حشیش سخن رفته است ← مناظرهٔ حشیش و شراب ۶۶.

۹۵) تجدید ← شمارهٔ ۳ همین فصل دیده شود.

۴

طرحی از طاقهای میخانهٔ حافظ است

خمی که ابروی شوخِ تو درکمان انداخت — به قصدِ جانِ من زارِ ناتوان انداخت

نقلی از تبرّکاتِ میوه خانهٔ بابوست

لبت چو بستهٔ اسرار[۹۶] در دهان انداخت — مرا خراب به بادام ناتوان انداخت
ز رشکِ آن که تو دندان زدی[۹۷] به باغ اسرار — سمن به دستِ صبا خاک در دهان انداخت
من از کرسچهٔ[۹۸] مشکین همی زدم نفسی — صبا حکایتِ زلفِ تو در میان انداخت
هوای خطِّ تو آن روز سبزه خوارم[۹۹] کرد — که تابِ روی تو آتش در ارغوان انداخت
اساس خانه خرابیِ بنگ از ازل است — زمانه طرح محبّت نه این زمان انداخت
فتاده بود زمن جرعه دان[۱۰۰] و یافتمش — نصیبهٔ ازل از خود نمی‌توان انداخت

صدای یلغز[۱۰۱] شعرِ بلند اسراری

چه هاپ و هیپ که در لنگرِ جهان انداخت

۵

گلی از روضهٔ عشرت خانهٔ حافظ است

روضهٔ خلد برین خلوت درویشان است — مایهٔ محتشمی خدمتِ درویشان است

برگی از سفرهٔ درویشانِ بابوست

سادهٔ سوده[۱۰۲] که در صحبتِ درویشان است — اصل سرسبزی و جمعیّت درویشان است
هرچه از عالم پاکی، کند اسرار تراش — مظهرش آینهٔ[۱۰۳] طلعت درویشان است

---

۹۶) بستهٔ اسرار، بستهٔ بنگ و ظاهراً واحدِ اندازه‌گیریِ مصرف یک بارهٔ بنگ و حشیش را «بسته» می‌گفته‌اند. شاعری، شاید ناصرخسرو، در نقدِ آراء فقهای چهارگانهٔ اهل سنّت گفته است: دیوان ناصرخسرو، (از روی چاپ تقوی، تهران، ۱۳۳۹، چاپخانهٔ گیلان) ص ۵۰۵. در متن: پسته.

حنبلی گفت که گر زانکه به غم درمانی — بستهٔ بنگ تناول کن و سر خوش بخرام

۹۷) دندان زدن: یکی از کنایات مرتبط با مصرف کردن حشیش است.

۹۸) کرسچه. در فرهنگ‌ها کُرَس را به معنیِ موی پیچیده و مُجَعَّد نوشته‌اند.

۹۹) سبزه خوار: آن‌که حشیش مصرف می‌کند. ۱۰۰) جرعه دان ← شمارهٔ ۹۴

۱۰۱) یلغز ۳۲

۱۰۲) سادهٔ سوده: کنایه از حشیش نرم شده و سائیده است که آماده مصرف شدن است.

۱۰۳) پاکی و تراش و آینه: از مفاهیم و مصطلحات قلندریّه است. پاکی همان تیغی است که سر و سبلت و ریش و ابرو را بدان صیقل می‌داده‌اند و «تراش» خود عبارت است از این عمل و «آینه» از لوازم این کار بوده است و نیز از لوازم شغلِ سلمانیان.

در گلستان خیالات اگر بزمی هست — منظری از چمن نزهت درویشان است
آنکه او چهرهٔ همچون مِسِ ما را زر ساخت — کیمیایی‌ست که در صحبت درویشان است
سبز اگر تلخ و گرفته‌ست[۱۰۴]، مکن رد، کو را — صورت خواجگی و سیرت درویشان است
سفرهٔ خاص[۱۰۵] که اسرار[۱۰۶] عجایب دارد — فتحِ آن در نظرِ رحمتِ درویشان است
مونشان ساز[۱۰۷] به پاکی که زفقر اسراری — خرقهٔ پیر ترا نسبتِ درویشان است

۶

صلای سرخوشی از بلبل طبع حافظ است

شکفته شد گل حمرا و گشت بلبل مست — صلای سرخوشی ای صوفیان باده‌پرست

هوای نزّگی از دماغ خشکِ بابوست

دماغ خشک[۱۰۸] هوا از دم کَتَب[۱۰۹] شد مست — صلای نزّگی[۱۱۰] ای صوفیانِ لوت‌پرست
به ماه آب[۱۱۱] چو انگور شست رویش باز — بشوی از همه کاری به تازه کاری دست
کسی چو خربزه شد پوست‌پوش[۱۱۲] ویخته که‌او — ز سر بریده و پهلوی ترک‌ترجش؟ هست
ز فکر شامِ ابد فارغ است و صبحِ ازل — کسی که صبح بود بنگی و شبانگه مست
بساکسا که در اسرار از تخیّل خوان — گشاده پنجه و انگشت‌ها بخاک نشست

ز دستِ خویش به دست آر ساغر اسراری
که شکلِ ساغر می شاهدی‌ست دست‌به‌دست

۷

مثالی از سرگرفتگی خمار حافظ است

ما را ز خیال تو چه پروای شراب است — خم گو سرِ خود گیر که خمخانه خراب است

خیالی از خرابی حال بابوست

---

۱۰۴) تلخ و گرفته: صفتِ حشیش است ظاهراً به اعتبارِ نارسیدگی
۱۰۵) سفرهٔ خاص: کنایه از سفره‌ای است که بر روی آن بساطِ حشیش کشیدن را می‌گسترده‌اند.
۱۰۶) اسرار ← ۹۶ ۱۰۷) مونشان ساختن، نوعی تراشیدنِ موی سر و سبلت و ریش و ابروست.
۱۰۸) خشکی دماغ، از لوازم طبیعی مصرف حشیش است بنگرید به فصل حشیش در جامعهٔ اسلامی صص کتاب حاضر. ۱۰۹) کَتَب ← شمارهٔ ۸۸.
۱۱۰) نَزّگی: از صفاتِ قلندریان است و در خطاب‌های ایشان بالاترین صفتِ «نَرِ وجود» و «نَرِ نوخاسته» فراوان می‌توان دید ← فصل ۵۴. ۱۱۱) ماهِ آب، آبان ماه
۱۱۲) پوست پوش ← یک رَجُلِ قلندری، شمارهٔ ۴.

ای سبز طربخانهٔ عقل از تو خراب است ما را زخیال تو چه پروای شراب است
بنگی گوسنه[۱۱۳] چه کند آب که بی لوت هر شربتِ عذبش که دهی عینِ عذاب است
آب از پیِ اسرار مخور[۱۱۴] تا نکند محو بنیاد خیالات که آن نقش بر آب است
بی پردهٔ معجون، رخ سبز است[۱۱۵] به، امّا اغیار همی بیند از آن بسته نقاب است
سبز است کفِ دست[۱۱۶] بیاکز همه شوییم کف بر سرِ آبی که جهان عین سراب است
بخل و هَذَیان، خوف و فراموشی و خوردن بس طور عجب لازم بنگیِ خراب است

اسراری اگر چشم تو باز است به خود باش
کان غمزهٔ افیون زده را اولِ خواب است

۸
عنوانی از طرب نامهٔ حافظ است

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت که گناهِ دگری بر تو نخواهند نوشت

نشانی از خطِ پاکیِ بابوست

هرکه با سبز خطی خورد جوی[۱۱۷] بر لب کِشت سوسن[۱۱۸] اورا خطِ آزادی[۱۱۹] کونین نوشت
سبز پاکیزه‌سرشتی چو به خلوت صد بار عیبِ رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت
تو نهالِ رز و من تخم گَنَب[۱۲۰] می‌کارم هر کسی آن درَوَد عاقبت کار که کشت
بنگ ناآمده بر خوانِ نهان عیب مکن تو پس پرده چه دانی که که خوب است وکه زشت
دُنیيِ فانی ام ارشد به یتیمی[۱۲۱] چه عجب پدرم نیز بهشت اَبَد از دست بهشت
در سر از خشتک معجون[۱۲۲] بودم فهم سخن مدّعی گر نکند فهم سخن گو سر و خشت
شیخ تجدیدی[۱۲۳] اگر کرد به محراب چه شد همه‌جا خانهٔ عشق است چه مسجد چه کنشت

---

۱۱۳) گرسنگیِ بنگیان، گرسنگیِ ویژه‌ای است که سیری نمی‌پذیرد ← ۷۶
۱۱۴) چنین می‌نماید که نوشیدن آب، بعد از مصرف حشیش، از تأثیر آن می‌کاسته است.
۱۱۵) اشاره دارد به ترکیب حشیش با مواد دیگر از قبیل قند و زعفران ← شمارهٔ ۷۷.
۱۱۶) برای مصرفِ حشیش از کفِ دست استفاده می‌کرده‌اند؛ یعنی آن را روی کفِ دست می‌ریخته‌اند و سپس مصرف می‌کرده‌اند.
۱۱۷) جو، واحدِ اندازه‌گیری برای وزن بسیار کم ← ۴۴.
۱۱۸) سوسن ← ۳۸
۱۱۹) خطِ آزادی، کنایه از حشیش است.
۱۲۰) گَنَب ← ۸۸.
۱۲۱) یتیمی ← ۱۱
۱۲۲) خشتکِ معجون: ظاهراً ترکیبی از ترکیبات بنگ است.
۱۲۳) تجدید ← ۳.

گر کفن از جُلِ اسرار[۱۲۴] کنی اسراری
حُلّهٔ سبز برند از برِ تو اهلِ بهشت

۹

داستانی از غزل سرایی حافظ است

بلبلی برگ گل خوشرنگ در منقار داشت وندر آن برگ و نوا خوش ناله‌های زار داشت

داستانی از بی توایی بابو ست

مالداری کو به سبز عاشقان اقرار داشت
آخرش دیدم قلندر بر سرِ بازار داشت
گفتم آن حشمت کجا شد وینهمه فقر از کجاست
گفت ما را نشوهٔ اسرار در این کار داشت
حسالِ سرگردانیِ اسرار گفتت چرخ سبز
کین همه نقشِ عجب در گردش پرگار داشت
وقتِ آن سبزِ قلندر خوش که بر رسم مَرَس[۱۲۵]
ریسمانی از کَتَب[۱۲۶] بر حلقهٔ زنّار داشت
شیخِ ما کز رقص سر بر آسمان می‌سود دی
سفره‌ای از سبز سُوده[۱۲۷] در سر دستار داشت
هر که خورد اسرار از سیری نعمت برنخورد[۱۲۸]
خرّم آن کز نازنیان بختِ برخوردار داشت
مست مسی، لب را به ننگِ بنگ آلوده نساخت
پادشاهی کامران بود از گدایان عار داشت

---

۱۲۴) جُلِ اسرار، پارچه‌ای بوده است که حشیش را در آن می‌نهاده‌اند. ۱۲۵) مرس ← ۱۹.
۱۲۶) کتب ← ۸۸.
۱۲۷) سبزهٔ سوده کنایه از حشیش ساییده و نرم شده است و در سرِ دستار داشتن اشاره به این دارد که در لای دستار (عمامهٔ) خود حشیش پنهان می‌کرده‌اند و این نکته از گفتارِ نظام قاری، صاحب دیوان البسه ۱۶۲ روشن می‌شود آن‌جاکه او با نام هر یک از شاهکارهای شعرِ فارسی شوخیی ترتیب داده است و در ارتباط با منسوجات و پارچه‌های فاخر می‌گوید: شاهنامه: جُبّه خانه، منطق الطیر: قماش خطایی، مخزن الاسرار: «پسِ دستار» یعنی جایی که اسرار (حشیش) را پنهان می‌کنند.
۱۲۸) اشاره است به گرسنگیِ مفرط مصرف کنندگان حشیش

از خـیالِ[۱۲۹] آب چشـم سـبزه‌خوار[۱۳۰] تشـنه لب[۱۳۱]
شـیوهٔ جـنّات تـجری تـحتهاالأنـهار داشت
در هـر آن حـلواکـه اسـراری زد اسـراری[۱۳۲] بـرو
قـصدِ لعـلِ شکّـرین یـا فکـرِ خـطِّ یـار داشت

۱۰

پرتوی از شمع مجلس افروز حافظ است

دوش می‌آمد و رخساره برافـروخته بـود تـا کـجا بـاز دل غـمزده‌ای سـوخته بـود
شعله‌ای از آلابِ[۱۳۳] سرو پا سوز بابو ست
شمع من آتش اسـرار[۱۳۴] بـرافـروخته بـود وز رخِ زَرد بسی را سر و پا سـوخته بـود
می‌نشد چشم خوشش باز[۱۳۵] ولی مـی‌دیدم که نهانش نَـظری یـا مـنِ دلسـوخته بـود
سبزه را پـختنِ اسـرارِ خـطش[۱۳۶] بـود خـیال و آتش لاله بـدین کـار بـرافـروخته بـود
مستِ آن سبز لطیفم که نمدپوشی[۱۳۷] و فقر جـامه‌ای بـود کـه بـر قـامتِ او دوخـته بـود
بنگِ خس، جوهر علم از صدف سینه بریخت اللّه اللّه که تلف کرد و که انـدوخته بـود
هر که دل داد به کهْبنگ[۱۳۸] و رخِ زرد خرید یوسفِ خود به زرِ نـاسره بـفروخته بـود
نـقدِ دل داد بـه مـقلوبِ کَـنَب[۱۳۹] اسـراری
یارب این قلب‌شناسی زکه آمـوخته بـود

---

۱۲۹) خیالِ آب: تصوّرِ آب ۱۳۰) سبزه‌خوار، شخص حشیشی
۱۳۱) اشاره به تشنگی مفرطِ حشیشیان دارد. ۱۳۲) حشیش را در حلوا ترکیب می‌کرده‌اند.
۱۳۳) آلاب، از واژگان ویژه نظام قلندری است به معنیِ آتش، همان که بعدها در زبان عامّه تبدیل به «عَلُو» شده است ← ۲۱ ۱۳۴) آتشی که برای مصرف حشیش ضرورت دارد.
۱۳۵) اشاره به این نکته دارد که چشمِ مصرف کنندگان حشیش باز نمی‌شود یا به زحمت باز می‌شود.
۱۳۶) خیّالِ ـ پختن، به معنی در اندیشهٔ چیزی یا کاری بودن است، چنانکه خواجه شیراز فرموده است، دیوان، ۱۹۶.

خـیالِ حـوصلهٔ بـحر مـی‌پزد هـیهات چه‌هاست در سر این قطرهٔ محال انـدیش

اسراری، در همین دیوان (غزل شمارهٔ ۱۶) تخیّل پختن رانیز دارد: گرت تخیّل اسرار عشق پختن هست.
۱۳۷) نمدپوشی، اشاره به جای دادن حشیش در نمد دارد و از سوی دیگر نمدپوشی راه و رسمِ درویشان و قلندریان نیز بوده است. ۱۳۸) گهْ بنگ، کاهْ بنگ ← شمارهٔ ۸۷.
۱۳۹) مقلوبِ کَنَب، همان بنگ است، یعنی: ک ن ب / ب ن ک البته در رسم الخطِّ قدیم که [ک / گ] یکسان نوشته می‌شده است.

۱۱
دقیقه‌ای از میانِ آبکارِ افکارِ حافظ است

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد　　بندهٔ طلعتِ آنیم که آنی دارد

لقمه‌ای از مایدهٔ فایدهٔ بابو ست

آن خورد سبزی اسرار که خوانی دارد　　در خور سبز کرانیم کرانی دارد
هست بر جویِ گلو، روحِ نبات این سبزه　　اگر از شربت قندآب روانی دارد
خسبر هول مده بنگی سودازده را　　هر سخن وقتی وهر نکته مکانی دارد
سبز خنگِ طرب آنرا که رهِ فکر نمود　　نه سواری ست که در دست عنانی دارد
بر میان، موی مَرَس، زیور عُشاق بس است　　شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد
ساقیِ ساده چنان لال شد از سودهٔ صاف　　که نیارد به خیال این که دهانی دارد

می‌شناسد همه کس معرفتِ[۱۴۰] اسراری
آری آری سخنِ عشق نشانی دارد

۱۲
اکسیری از خاک منظر حافظ است

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند　　آیا بُوِد که گوشهٔ چشمی به ما کنند

تأثیری از نظر برکاتِ بابو ست

آنها که چشم سرخ[۱۴۱] به صد حیله وا کنند　　آیا بُوَد که گوشهٔ چشمی به ما کنند
برزیگران که سبزه دهند آب این کند　　آنها که خاک را به‌نظر کیمیا کنند
یاران ما به نشوهٔ اول چنین شدند　　تا آن زمان که بنگ درآید چه‌ها کنند
ای سبزا در عنای تو کاری چو به نشد　　آن به که کارِ خود به عنایت رها کنند
صفرا[۱۴۲] چو جز نتیجهٔ مهمل نمی‌دهد　　هر کس حکایتی به تصوّر چرا کنند

---

۱۴۰) معرفت، به معنیِ سخن گفتنِ در معارف و بر منبر موعظه کردن است. از قرن هفتم این اصطلاح رواج داشته کتاب‌هایی از نوع معارفِ بهاء ولد یا معارفِ محقق ترمذی، در حقیقت معرفت‌گویی این بزرگان است. در عصرِ حافظ و پس از او معرفت گویی به معنی منبر رفتن و وعظ کردن است، حافظ گفته است دیوان، چاپ سایه، ۳۴۲:

حافظا رسید موسمِ گل، معرفت مگوی　　دریاب نقدِ وقت وز چون و چرا مپرس

نیز بنگرید به رباعیات اَوحَدالدین کرمانی، ۱۷۲ و دیوان عبید زاکانی، ۳۶۹.

۱۴۱) بنگرید به شمارهٔ ۱۲.

۱۴۲) شاید: صُغرا. نسخهٔ اصل «صغرا» دارد، ولی به قراین بافتِ شعر احتمالاً «صُغرا» ی منطقی منظور است و

ساقی حشیش از وِهِ قاضی همی خرد اهلِ نظر معامله با آشنا کنند
اسرار فقر فاش نکردن ز روی فِسق بهتر ز طاعتی که به روی و ریا کنند
ساقی بیاکه لنگر باغ، ابر، آب زد تا صوفیانِ سبزه سماع و صفا کنند
دردِ دلم، که از دهنت پسته‌ای نیافت، باشد که از خزانهٔ غیبش دوا کنند
اسرار زن به بانگِ نی، اسراری! این نفس کان به که کشتِ باغ به برگ و نوا کنند

بنگی ادایِ شعر من از غیر به کنند
صاحب دلان حکایت دل خوش ادا کنند

۱۳
نقدی از گنجینهٔ قلب حافظ است

نقدِ صوفی، نه همه صافیِ بی غش باشد ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد

وصله‌ای از خرقهٔ سبز بابو ست

هر جُل سبز، نه پاکیزه و بی غش باشد ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد
پاکباز آی که در لنگر مستان، چو حشیش هر که با برگ رود بر سرِ آتش باشد
مردمِ دیده در اسرار ببیند رخِ دوست ساقی‌اَش گر دهنِ یار پریوش باشد
سرخیِ چشم و زرِ چهره نمودیم زسبز تا سیه روی شود هر که درو غش باشد
بنگی غمزده را منتظر لوت مدار[۱۴۳] حیف باشد دلِ دانا که مشوش باشد
کَلّه‌خشکان، چوسحَر برسرخوان تیغ کشند[۱۴۴] ای بسا رُخ که به‌خونابه منقش باشد

نرهد جانِ تو از ششدرِ غم، اسراری
مگر آن دم که یکی در نظرت شش باشد

۱۴
نکته‌ای از شعرِ فرح‌انگیز حافظ است

کی شعرِ تر انگیزد خاطر که حزین باشد یک نکته ازین دفتر گفتیم و همین باشد

حلاوتی از زبان شکر ریز بابو ست

دل بی لب شیرینی در سبزه[۱۴۵] حزین باشد شد روی زبانِ ما زو تلخ و همین باشد

← در مقابل نتیجه و مهمل و تصوّر. ۱۴۳) اشاره دارد به بی‌تابیِ بنگیان در حالِ گرسنگی.
۱۴۴) اشاره است به مراسمِ «تراش» صبحگاهیِ قلندریّه و چار ضربِ ایشان که هر روز صبح موی سر و صورت و ابرو را می‌تراشیده‌اند. ۱۴۵) اشاره دارد به آمیختن حشیش به شیرینی.

نقاش که دستورش نبود گره سبزی[۱۴۶] نقشش به حرام اَر خود صورتگر چین باشد
مستی شراب و بنگ، تقدیر چنین رفته است کان شاهد بازاری وین پرده‌نشین باشد[۱۴۷]
هر کو سحر روزه، در موم خورد اسرار[۱۴۸] چون شمع دلش سوزان در وقت پسین باشد
خوش باش اگر چشمت وامی نرود، ای دل شاید که چو وابینی خیرِ تو درین باشد
تا در کفت، اسراری! این مهر زمرد[۱۴۹] هست
صد مُلکِ سلیمانت در زیر نگین باشد

۱۵
مثالی از آینهٔ روح حافظ است در تلقین کلام بابو

الا ای طوطیِ گویای اسرار[۱۵۰] مبادا شکرت خالی ز منقار
چو شیرینی خورد سبز غذا خوار کلامش جان شیرین آورد بار[۱۵۱]
اَلا ای طوطی گویای اسرار مبادا شکرت خالی ز منقار
گر از ریحان سبزت هست امّید قلندر وار گردیدن به خورشید
سرت سبزو دلت خوش باد جاوید که خوش نقشی نمودی از خطِ یار
چرا ای ساقی بزم ظریفان سر انبانچه[۱۵۲] بستی از لطیفان
سخن سر بسته گفتی با حریفان خدا را زین معما پرده بردار
ز لب ده شربتی بهر ثوابی که لب خشکیم و زان غمزه خرابی
به روی ما زن از ساغر گلابی که خواب آلوده‌ایم ای بختِ بیدار

---

۱۴۶) گِرِه سبز ظاهراً اصطلاحی بوده در میان نقاشان که با گره سبز در معنی حشیش ایهام داشته است.
۱۴۷) اشاره به دو نوع نشئه و مستی حاصل از شراب و بنگ دارد که شراب در محیطِ جمع خود را آشکار می‌کند ولی نشئهٔ بنگ در تنهایی ظاهر می‌شود.
۱۴۸) اشاره به این نکته دارد که در ماهِ رمضان، برای آن که در طولِ روز نمی‌توانسته‌اند حشیش مصرف کنند آن را در میانِ موم می‌نهاده‌اند و می‌بلعیده‌اند تا بعدها باز شود و از نشئهٔ آن بهره برند، بی آن که روزهٔ ایشان باطل شده باشد.
۱۴۹) مُهرِ زمرّد، کنایه از حشیش و سبزه است و مُلکِ سلیمان نظر به اندازهٔ مُلک دارد ← شمارهٔ ۹۲ دیده شود.
۱۵۰) آیا خواجه حافظ هم اهل تجربه کردن حشیش بوده است؟ این «طوطیِ» گویای «اسرار» که خواجه دعا می‌کند سرش «سبز» باشد و منقارش خالی از «شکر» نباشد (اشاره‌ای به آمیختن قند و حشیش ← شمارهٔ ۷۷) آیا چنین جسارتی در حقِ خواجهٔ شیراز می‌توان کرد؟ مقایسه شود با دیوان حافظ، ۳۶۸: «زان حَبّهٔ خَضرا خور...»
۱۵۱) اشاره است به شیرینی طلبیدنِ اهل حشیش بعد از صرف حشیش دارد.
۱۵۲) انبانچه، ← واژه‌نامهٔ قلندری.

نـهان زد سـبزهٔ پـرورده[۱۵۳] مـطرب / که گلبنگی[۱۵۳] به چنگ آورده مـطرب
چه ره بود این که زد در پرده مطرب / که می‌رقصند با هم مست و هشیار
چو عشقِ آن خطم گنج حیات است / مرا اکسیر جان سبز نبات[۱۵۴] است
خـرد هـر چند نقدِ کـاینات است / چـه سنجد پیش عشق کیمیاکـار
چو سبز ما سرشت از لعلِ چون قند[۱۵۵] / بسی را ساخت مجنون آن شکر خند
ازین افیون کـه سـاقی در مـی افکـند / حـریفان را نـه سـر مـاند نـه دسـتار
مـــرا دو چشـــم پـوشیده ز سستی / مگو کز سبز حیران چون نشستی
بـه مسـتوران مگـو احـوال مستی / حدیث جان مپرس از نقشِ دیوار
زدارو ، انـــدکی ای مـــردِ ره رو / دهـــد بســـیار مـــا را مـعنی نـو
بـــیا احـــوالِ اهـــلِ درد بشـــنو / بـــه لفـظ انـدک و مـعنی بسـیار
شـده ست از فـقر اسراری مباهی / چـنانک از وصـفِ رنـدان الاهـی

بـــه یـــمن رایتِ مـنصور شـاهی
عـلم شـد حـافظ انـدر نـظم اشـعار

۱۶
شکری از کار سازی حافظ است

منم که دیده به دیدارِ دوست کـردم بـاز / چه شکرگویمت ای کار سـازِ بـنده نـواز

فکری از شعبده‌بازی بابو ست

منم که یک دم از اسرار نیست چشـمم بـاز / چه وصف گویمت ای چشم‌بند شعبده‌باز
بـه یک قـلوله کـمان[۱۵۶] خـیال کژ فکـند / هـزار مـرغ خـرد را بـه پستی از پـرواز
چنین که عقل مرا صید کـرد طـوطی فکـر / من آن نیم که ازین عشق بـازی آیـم بـاز

---

۱۵۳) سبزهٔ پرورده همان حشیش پرورده است ولی گویا گوشه‌ای در موسیقی آن روزگار به نام «سبزه» یا «سبزهٔ پرورده» وجود داشته است. گُلبنگ، گل + بَنگ و با گلبانگ زدنِ قلندریان بسیار تناسب دارد. بنگرید به گلبانگ زدن در راژه‌نامهٔ قلندری.

۱۵۴) سبزنبات شاید ترکیبی است از حشیش و نبات و شاید شاخِ نبات حافظ هم به لحاظ دستوری از همین نوع ترکیب‌ها باشد.

۱۵۵) سبزِ ما، دو معنی دارد: حشیش یعنی همان سبز و سبزک و معنیِ دوّم معشوق است. بنگرید به صُوَرِ خیال در شعرِ فارسی، ۲۷۸؛ و المعجم، چاپ استاد مدرّس رضوی، ۳۷۸؛ و دیوان فرخی، ۱۵۸. سبز را از لعل چون قند سرشتن مرتبط است به آمیختن حشیش و قند ← شمارهٔ ۷۷.

۱۵۶) قلوله کمان، همان کمان گروهه است و اشاره‌ای دارد به بلعیدن قلولهٔ حشیش ← ۳۳۲.

صباح صوفی اگر ناشتا کند تجدید[۱۵۷] به قول مفتی عشقش درست نیست نماز
ز روی دست برانداز هین کفی[۱۵۸] که مگر بریم کام دلی از زمانه دست انداز
مرو به تکیهٔ بزغنجیان[۱۵۹] به شب، هرچند که مردِ راه نیندیشد از نشیب و فراز
ز فکر کوته بنگ آن گوی، که دید خرد به شرح راست نیاید به سالهای دراز
شود گلستان، آلاو[۱۶۰] دوزخ، اندر حشر چو پیر ما به خلیلی[۱۶۱] برآورد آواز
مقام معرفتت دست داد اسراری به نشوه‌های حقیقت رو از خیالِ مجاز

گرت تخیّل اسرار عشق پختن هست
تمام هیزم هستیّ خود بسوز و بساز

---

۱۵۷) تجدید ← ۳. ۱۵۸) کف، واحدِ مصرفِ حشیش است بنگرید به ۱۱۶.
۱۵۹) تکیهٔ بزغنجیان: یکی از تکیه‌های عصر شاعر و از اماکن تجمع قلندریّه بوده است و مانندِ دکان سوسن محل رفت و آمد اصحاب حشیش. بزغنج را در فرهنگها به معنی نوعی پستهٔ بی‌مغز نوشته‌اند که مصرفِ آن در کارِ دبّاغان بوده است. ۱۶۰) آلاو، عَلُو (آتش) ← ۲۱.
۱۶۱) خلیلی، گوشه‌ای بوده است در موسیقیِ ایرانی که در میان قلندریّه بسیار رواج و محبوبیّت داشته است به این شواهد بنگرید:

هر دم صلات است و سلام از مفردان بر طاعتم تا با خلیلی کرده‌ام هر صبحدم اوراد را

در بعضی از رساله‌های قلندری متأخر، آیین قلندری، پژوهش افشاری- میرعابدینی، صص ۳۶۶، ۳۸۰، ۴۳۲، منظومه‌ای است ترجیع‌گونه و در آن‌جا آمده است:

حاجیانِ کعبه را اندر منیٰ، عشق است عشق می‌کشم بانگِ خلیلی برملا، عشق است عشق

و نیز به صوتِ خوش خلیلی می‌کشم در بزمِ درویشان
و نیز کشم بانگ خلیلی از جگر چون رستمِ دستان

این سنّت موسیقائی قلندریّه، مانندِ بسیاری سنّت‌های دیگر ایشان، در میان ورزشکاران نیز از عصرِ صفوی و شاید قبل از آن رواج یافته و میرنجات، در مثنوی گُلِ کشتیِ خود که دایرةالمعارف مفاهیم و مصطلحات ورزش کشتی است می‌گوید:

بلبل از شوقِ تو تا بانگِ خلیلی بکشید چهرهٔ گل بدلِ آتش نمرود بدید

تاریخ ورزش باستانی ایران، حسین پرتو بیضایی کاشانی، تهران، ۱۳۸۲ زوّار، ۴۲۴ و در جای دیگر گفته است، ۴۱۴

گوش بر بانگ تو باشند ز مه تا ماهی گاهِ کُشتی چو کشی بانگِ خلیل اللّهی

مؤلف کتاب، در حاشیه نوشته است «سابقاً رسم بوده است پهلوانان موقعی که حریف را از زمین برکنده و به بالای سر می‌برده‌اند بانگ الله اکبری می‌کشیده‌اند که موسوم به بانگ خلیل اللّهی بوده. زیرا معروف است که خلیل در هر مرتبه نشستن و برخاستن الله اکبر می‌گفته است و نیز این بانگ را شدّ پهلوانان می‌خوانده‌اند.» از روی شواهدی که از قدما و شعرِ اسراری نقل کردیم، روشن می‌شود که حدسِ مؤلف هیچ پایه‌ای ندارد و توهّم محض است.

۱۷
گلشنی از باغ‌های صحبت حافظ است

باغبان گر پنج روزی صحبت گل بایدش — بر جفای خارِ هجران صبرِ بلبل بایدش

توسنی با داغهای محبت[۱۶۲] بابوست

فکر را گر مرکبِ راهِ تخیّل بایدش — سبزخنگ عاشقان پیوسته در جُل باشدش

ما زدیم اسرار، خواهی لوت باش و خواه نه — راه رو گر صد هنر دارد توکل بایدش

سرو من! در صحبت از کفتردم[۱۶۳] رندان منال — مرغ زیرک چون به دام افتد تحمل بایدش

یک نخود اسرار، نقلِ بزمِ درویشان بس است — کارِ مُلک[۱۶۴] است آن که تدبیر و تأمل بایدش

در سماع مفردان[۱۶۵] زنجیر می باید زدن[۱۶۶] — دور چون با عاشقان افتد تسلسل بایدش

کیست بنگی تا نجوید وصلِ نان بی‌نان‌خورش[۱۶۷] — عاشق مسکین چرا چندین تجمّل بایدش

لال شد اسراری و تا در سخن آید به‌خویش
از لب دیگ بسرنج آوازِ قلقل بایدش

۱۸
پیکی از دیار مشکبار خطوط حافظ است

این پیک نامه‌ور که رسید از دیارِ دوست — آورد حرز جان به خط مشکبار دوست

---

۱۶۲) محبت/ صحبت، هردو خوانده می‌شود.

۱۶۳) کفتر دَم، کبوتر دَم از مصطلحات قلندریّه است به معنی بوسه. در فرهنگ‌ها به معنیِ بوسهٔ با صدا و بوسهٔ خاطرخواه آمده است بهار عجم، در کبوتر دم. قابلِ یادآوری است که به ضمّ دال در معنیِ نوعی تراشیدن قلم است که شبیه دُمِ کبوتر باشد و از اصطلاحات هنر خطّاطی.

۱۶۴) نخود، واحد اندازه‌گیری است ← مُلک در شمارهٔ ۹۲ و جو در شمارهٔ ۴۴ کارِ مُلک را با ابهام به کار بُرده است مُلک (اندازهٔ یک عدد مُلک است ← شمارهٔ ۹۲ دیده شود) و نخود اندازهٔ دیگر مصرف حشیش است.

۱۶۵) مُفْرِد، در حدیث آمده است: سَبَقَ المُفْرِدون فیض القدیر، ۹۲/۴ و نیز کشف المحجوب، هجویری، ۴۷۲ در ضبطِ این کلمه هم مُفْرِد و هم مُفَرَّد آمده است. مناوی در شرح این حدیث کلمه را مُفْرِد گرفته و چنین تفسیر کرده است که «ای المُنْفَرِدون المُعتَزِلون عن الناس، مِنْ فَرَدَ اذا اعتزلَ» و در دنباله افزوده است که به تشدید و تخفیف را، هر دو صورت، آمده است و از نَوَوی در کتاب الأذکار او، نقل کرده است که آن‌چه جمهور علما بر آنند صورت مشدّد است. مفرد، در اصطلاح قلندریّه و اهلِ فتوّت بر کسی اطلاق می‌شود که در سِلکِ ایشان درآمده باشد و میان بسته باشد برای شرایطِ میان بستن و مفرد شدن بنگرید به فتوّت نامهٔ سلطانی ۱۴۵ و فتوّت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریّه، ۱۳۰ توصیفی از مفرد قلندر در بدایع الوقایع واصفی، ۸۸/۱-۴۸۱ آمده است که بسیار شیرین و خواندنی است.

۱۶۶) زنجیر زدن، اشاره است به رسم زنجیر زدنِ قلندریان حیدری و دیگر فرقه‌های قلندری برای فهم زنجیر قلندری بنگرید به فصل ۳۱ و فصل ۳۷.

۱۶۷) اشاره‌ای دارد به گرسنگیِ مفرطِ بنگیان.

رنگی از خامهٔ معنی نگار بابو ست

حَنّایِ سبز من که رسید از دیار سبز — بر کف نهاد دختر رز زرنگار سبز
دور سماع بین که به تمکین صدای نی — خوش می‌کند حکایت عزّ و وقار سبز
خوابی به برگ[۱۶۸] و، روی نکو، لقمهٔ لطیف — بر حسب آرزوست همه کار و بار سبز
بی اختیار عارف و عامی درین سماع — در گردشند بر حسب اختیار سبز
ما در میان سبز نداریم خواب خوش — تا خواب خوش کرا بَرَد اندر کنار سبز
ای آنکه نقش خامهٔ صنعِ بدیع تست — لعل لب شراب و خط مشکبار سبز
رسوا مکن به خجلتِ بازار محشرم — زین نقد قلب خویش که کردم نثار سبز
گر دشمنم به خوردنِ می طعنه می‌زند — منّت خدای را که نیم شرمسار سبز

اسراری از ازل گل طبعم سرشته‌اند
زان خاک نیک بخت که شد سایه‌دار سبز

۱۹
عرض خجالت گل است از فیض مدام حافظ

به عهد گل شدم از تویهٔ شراب خجل — که کس مباد زکردار نا صواب خجل

عرض شکایت دل است از امری نظام[۱۶۹] بابو، زادَ نَشْوَهُ[۱۷۰]

منم گرسنه و از سبزِ ناشتاب[۱۷۱] خجل — که کس مباد زکردار ناصواب خجل
خرابم و خجل از سبز خوردن ناوقت — ببین چه گونه بود بنگی خراب خجل
ز کلّه خشکی سبز است در سرم شوری — که گشت ازو به عرق چهرهٔ شراب خجل
مگو ملالت و خجلت چراست عادت سبز — که در سئوال ملولیم و در جواب خجل
ز فکر، بس که حصار دماغ خشک و تهی ست — شدیم در نظر شبروانِ خواب خجل
چو داد سبزهٔ ما آب غنچهٔ ساقی — بریخت گل ز حیا برگِ خود در آب خجل

ز خواب سبز گران هر صباح اسراری
گشاده دیده و در روی آفتاب خجل

---

۱۶۸) به برگ، به معنیِ کامل است ولی ابهامی دارد با برگِ شاهدانه و سبزک.
۱۶۹) امری نظام، ظاهراً اصطلاح خاصّی است جای دیگر آن نیافتم.
۱۷۰) سرمستی‌اش فزون باد!
۱۷۱) ناشتاب، ناشتا کسی که صبحانه و یا چاشت نخورده است.

۲۰

گل فشانی از بزم همّت حافظ است

بیا، تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم
فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم

آتشدانی از مطبخِ نعمتِ بابوست

بیا تا ز آتش اسرار، آلاوی[۱۷۲] براندازیم
صدای هاب و هیپ[۱۷۳] خود درین نُه لنگر اندازیم
کهن شد خانهٔ ناموس، از سر طاقِ ابرو را
به‌پاکی[۱۷۴] نقش بتراشیم و طرحی دیگر اندازیم
وگر در برج اول[۱۷۵] دیگ معده ما خَضَر خواهد
حمل را از سزپه [؟] پایهٔ گردون دراندازیم
به یاد سبز ماکان سرو بسرشت از دهن، فردا
بسی اوراقِ طوبی رادر آبِ کوثر اندازیم
گرفته گوش چون دُرّیم بهرِ مردمی وزنه
یتیمانیم[۱۷۶] کادم را خطر در گوهر اندازیم
سپهرِگرد اخضر را، که ما را زردرو خواهد
بیار و بر کف ما نِه، که چون سبزش براندازیم

همایانِ هوای طوطی عشقیم اسراری
که بر خورشید چون سیمرغِ گردون شهپر اندازیم

۲۱

گفته‌ای از دلِ شادِ حافظ است

فاش می‌گویم واز گفتهٔ خود دلشادم بندهٔ عشقم و از هر دو جهان آزادم

نسبتی از خاطرِ آزاد بابو ست

---

۱۷۲) آلاو ← ۲۱. ۱۷۳) هاپ و هیپ ← ۲۳۸.
۱۷۴) پاکی، تیغ سلمانی ← ۶۸.
۱۷۵) بُرج اوّل، ظاهراً به معنیِ نخستین مصرف حشیش در روز به کار می‌رفته است، یعنی قبل از تجدید ← شمارهٔ ۳ دیده شود و نیز بنگرید به تابِ اوّل، شمارهٔ ۲۴۵. ۱۷۶) یتیم ← ۱۱.

فـــارغ از دخـــترِ رز، بـــنگی مـــادر زادم | بـندهٔ سـوسن[۱۷۷] و از هـر دو جـهان آزادم
من کَنَب[۱۷۸] بودم و صحرای بهشتم جا بود | آدم آورد بـــدین لنگـــر بـــی بـــنیادم
طوطی گلشن روحم چه دهم شـرح خـیال | گـرچـه در دام نـمد آیـنه‌وار افـتادم[۱۷۹]
می خورد خونِ دلم دیدهٔ سرخ، از رخ زرد | تـا چـرا دل بـه یکـی سـبز قـلندر دادم
روی این سبز سیه بـاد کـه در بـندگی‌اش | هـر دم آیـد غـم دیگـر بـه مـبارک بـادم
بر تنِ خود، اَلِفی می‌کشم[۱۸۰] از پاکی[۱۸۱] عشق | چـه کـنم حـرفِ دگـر یـاد نـداد اسـتادم

هر چه آورد به دست از دو جهان اسواری
بـه هـوای کـفِ اسـرار[۱۸۲] بـرفت از یـادم

۲۲
ذکری از طبعِ جوان حافظ است

هر چند پیر و خسته دل و نـاتوان شـدم | هر گه که یاد روی تو کردم جـوان شـدم

فکری از خرد پیر بابو ست

هر گـه کـه از خـرافت پـیری گـران شـدم | خوردم سبک جوی[۱۸۳] وزعشوت جوان شدم
در انـتهای سـبز چـو کـامم بـیافت لوت | بـر مـنتهای هـمّت خـود کـامران شـدم
از فـــتنه در شـــراب نـدیدم گـریزگاه | هر چند کاین چنین شدم و آن چنان شدم
دادم زبانِ عمر خود آخـر بـه عـیش سـبز | و ایـمن ز شـرّ و فـتنهٔ آخـر زمـان شـدم
آن دم کـــه داشـــتم سـر و ریشی و زینتی | از عـقل در مـیانِ جـوانـان نشان شـدم
سبزم برهنه‌کرد و خردبُرد و ریش سوخت[۱۸۴] | تا من چـنین بـه کـام دلِ دوسـتان شـدم
ای سروِ سبز! برخوری از مـیوه‌ها کـه مـن | در سـایهٔ تـو بـلبلِ بـاغِ جـهان شـدم

اســـراری ار زدستِ عـــلایق مشـوّشی
بازآ که من به یک کفِ سبزت ضمان شدم

---

۱۷۷) سوسن ← ۳۸. ۱۷۸) کنب ← ۸۸.
۱۷۹) نمد و آینه. هم آینه را برای محفوظ ماندن در نمد جای می‌داده‌اند و هم حشیش را.
۱۸۰) الف کشیدن. از مراسم و آداب تراش قلندریّه است. ← فصل ۶۳ و واژه‌نامهٔ قلندریِ کتاب حاضر.
۱۸۱) پاکی ← ۶۸. ۱۸۲) کفِ اسرار، آن مایه از حشیش که بر روی کفِ دست نهند ← ۱۱۶.
۱۸۳) جوی: یک جو به اندازهٔ یک جو حشیش
۱۸۴) سوختنِ ریش از آداب قلندریّه بوده است. برای تفضیل آن بنگرید به فصل ۳۱.

۲۳

طرازی از لباسِ انفاس حافظ است

روزگاری شد که در میخانه خدمت می‌کنم در لباس فقر کار اهلِ دولت می‌کنم

طرزی از اساس افلاسِ بابو ست

در نمد پوشی[۱۸۵] به اسراری[۱۸۶] قناعت می‌کنم

در لباس فقر کار اهل دولت می‌کنم

نیست بی اسرار صوفی را حضوری وین سخن

در حضورش نیز می‌گویم نه غیبت می‌کنم

جام می چون شیخ در خلوت نمی‌نوشم ولی

عیش جام از جرعه‌دان[۱۸۷] پیر خلوت می‌کنم

از دوام سبز خواهد شد سر و ریشت به باد

یاد دار ای دل که چندینت نصیحت می‌کنم

چشم من از سبز سرخ، و من رَمَد[۱۸۸] می‌خوانمش

بنگر این شوخی که چون با خلق صنعت می‌کنم

تا به تنها کی مجالِ لوت خوردن باشدم

در کمینم و انتظار وقتِ فرصت می‌کنم

شعر اسراری از آن پر شور آمد کاندرو

چاشنی‌ها از نمکدانِ طریقت می‌کنم

۲۴

فوجی در شارع میخانهٔ حافظ است

بگذار تا به شارع میخانه بگذریم کز بهرِ جرعه‌ای همه محتاج آن دریم

موجی در محیطِ لنگرِ بابو ست

ما در محیط لوت زدن، پیر لنگریم بر یادِ شستِ زلفِ تو ماهیچه[۱۸۹] می‌خوریم

---

۱۸۵) نمد پوشی ← ۱۴.

۱۸۶) به یک «اسرار» به یک حشیش.

۱۸۷) جرعه‌دان ← ۹۴.

۱۸۸) رَمَد: چشم‌درد.

۱۸۹) ماهیچه خوردن. ماهیچه نوعی آش بوده است که خمیری به باریکی ریسمان در آن مصرف می‌شده است. همین تناسبی را که سیبک میان شستِ (کمندِ) زلف و ماهیچه در نظر گرفته است بُسْحُقِ اطعمه نیز در نظر گرفته ←

گشتیم رشته در غمِ زلفِ تو وز لبت — هر دم به اشک غرقهٔ جُلّاب و شکریم
بر بوی مشک خطِّ تو شیدا و پوست‌پوش[۱۹۰] — در سبزه‌زار چرخ چو آهو همی چریم
زد شیخ چون چنار کفی سبز[۱۹۱] بهرِ رقص — ما نیز هم به شعبده دستی برآوریم
کی از سفید مهرهٔ خورشید[۱۹۲] و طبل ماه — چون صبح دم زنیم که یلغز[۱۹۳] قلندریم
در گلخنی که بارِ ریاضت به سر کشند — یک کلّه خشک نیست که با هم به سر بریم

بنمای جام شهد به اسواری از لبت
تا چون مگس به بال شهادت درو پریم

۲۵
نوش دارویی از سخنان حافظ است

ای نور چشم من سخنی هست گوش کن — چون ساغرت پراست بنوشان و نوش کن

سبز دارویی از چرز دان[۱۹۴] بابو ست

خواهی که چشم سرخ کنی، سبز نوش کن — ای نور چشم من سخن این است گوش کن
چون خونِ شیره[۱۹۵] در دلِ خم جوش می‌زند — فکرِ دوای خونِ دل از شیره جوش[۱۹۶] کن
زنجیر زلفِ یار بزد راهِ اهل رقص — ای چنگ ناله برکش و ای دف خروش کن
گر در برآیدت چو صنوبرِ هزاردل[۱۹۷] — در کارِ سبزِ سرو قدِ پوست پوش[۱۹۸] کن

← است (دیوان بسحق اطعمه، چاپ دکتر رستگار، ۱۷۰):
به خالِ نان که تا دربست شد من بی خور و خوابم — به زلفِ رشته کز این چرخ، چون ماهیچه در تابم
نیز همان کتاب، نمایهٔ عذاها؛ نیز لغت‌نامهٔ دهخدا. ۱۹۰) پوست پوش ← ۴۰.

۱۹۱) از نخستین دوره‌های شعر فارسی برگِ چنار را شاعران به گونهٔ کفِ دست دیده‌اند، صورِ خیال در شعر فارسی، صص ۴۹۰ و ۶۳۱ و در این‌جا شاعر کف زدن را به دو معنی و با ایهام به کار بُرده است. از یک سوی کف زدن (کف بر کف زن) و از سوی دیگر به معنی کفی از حشیش (به اندازهٔ یک کف دست)

۱۹۲) سفید مُهرهٔ خورشید: به قرینهٔ طبل ماه، سفیدمهره نیز باید چیزی از نوع نقاره باشد.

۱۹۳) یلغز قلندر: قلندر تنها و مجرّد. مقایسه شود با شماره‌های ۳۲ و ۱۰۱، که معنای صدا و آواز و سرود دارد.

۱۹۴) جرزدان نوعی دستمال یا پارچهٔ چهارگوشه بوده که اینان غذا و لباس و حاصل گدایی خود را در آن می‌نهاده‌اند. به صورت چَرَس‌دان در فرهنگها ضبط است. آنچه مؤلفان لغت‌نامهٔ دهخدا، ذیل «چرزدان» نوشته‌اند و آن را نوعی لباس تلقّی کرده‌اند حاصل عدم تأمل کافی در ابیات نظام قاری است.

۱۹۵) خونِ شیره، کنایه از شراب است.

۱۹۶) شیره جوش ظاهراً نوعی از پروردن حشیش است در شیره. مقایسه شود با ۳۴۷، که از پروردن حشیش در شیر خبر می‌دهد.

۱۹۷) میوهٔ درخت صنوبر را به دلیل میوه (یا حاصلی) که دارد از قدیم به صورت دل، دیده‌اند، حافظ: «دلِ صنوبری‌ام همچو بید می‌لرزد...»

۱۹۸) پوستِ پوش ۴۰.

اســـراری ار زتـــیغ زبـــان بـــرگ بـــایدت
کسب از دکان سوسنِ[۱۹۹] جوهر فروش کن

۲۶
شمه‌ای از جام معطّر حافظ است

ز در درآی و شـــبستان مـــا مـــنوّر کـــن دمـــاغِ صـــحبتِ روحـــانیون مـــعطّر کـــن

شمامه‌ای از گویِ معنبرِ[۲۰۰] بابو ست

بـــه بـــوی پـــختن اســـرار آتشـــی بـــرکن دمـــاغِ صـــحبتِ روحـــانیان مـــعطّر کـــن
دریـــن بـــهار اگـــر تـــخم عـــیش مـــی کـــاری بگشت بر لب کشتی رو و جوی بـرکن[۲۰۱]
کمان گروهۀ اسرار[۲۰۲] چون به بازوی تست به یک قلولۀ[۲۰۳] صـوفی کشـم تـلندر کـن
تـــراش مـــی‌زنم ابـــرو بـه پـاکی و مـژه نـیز بـیا بـیا و تـماشای طـاق و مـنظر کـن

ز بـحر اخـضر خـود گـوهری کـه اسـراری
به نظم کرد تـوهم گـر تـوانـی از بـر کـن

۲۷
خبری از راهِ خاطر حافظ است

ای بی خبر بکوش که صاحب خبر شوی تـــاراه رو نـــباشی کـــی راهـــبر شـــوی

اثری از مقام آخو بابو ست

گـــر از مـــقام بـــی‌خبری بـــاخبر شـــوی اســـاروار در رهِ مـــعنی بـــه ســـر شـــوی
ای قلب! نقدِ «گردی و مردی»[۲۰۴] درست کن تـــا کـــیمیای عشـــق بـــیابی و زر شـــوی

---

۱۹۹) سوسن ← ۳۸.

۲۰۰) گوی معنبر، شمامه. شاید شمامه‌ای برده است که در آن از حشیش و بنگ هم استفاده می‌شده است.

۲۰۱) جُوی برکُن، به اندازۀ یک جو حشیش مصرف کن

۲۰۲) کمان گروهۀ اسرار ← ۱۵۶. ۲۰۳) قلوله ← ۱۵۶

۲۰۴) گردی و مردی. منشأ این ضرب المثل معلوم نیست ولی با حشیش و مصرف آن بسیار هماهنگ افتاده است، یعنی به باندازۀ «گردی» بسنده است تا «مردی» را از پای درآورد. بعضی فرهنگ‌ها، مانند بهار عجم، آن را به صورت «گَردی و مُردی» خوانده‌اند یعنی اینَ کار راکردی و مُردی. ولی شواهدی که از قدما در دست است همان صورت «گردی و مَردی» را تأیید می‌کند. اسراری خود در جای دیگر گوید، شمارۀ ۲۱۱:

مردی که یافت گردی از جیبِ ژنده پوشان بـر دامـنش مـبادا زیـن خـاکـدان غـباری

مولانا شرف‌الدین دامغانی (از رجال قبل از عصرِ مُبَیّد و از قهرمانان بعضی داستان‌های طنزآمیز او) گفته است:

بـنگی بـه یک آقْـچه خـریدم گـردی تـــا دفـعِ غـمی کـند، دوای دردی

خضری[۲۰۵] اگر دلیل تو گردد گمان مبر کز آب هفت بحر به یک موی‌تر شوی
تا حسن خلد و حور یکی صد نمایدت تجدید کن[۲۰۶] دمی که زعالم بدر شوی
اسراری! ار مسیح دم ار خضر عشرتی
زنهار از جوی[۲۰۷] مخور افزون که خر شوی

۲۸
آذین ظرافتی در شهرستان دیوان حافظ است

شهری‌ست پرظریفان وز هرطرف نگاری یاران صلای عشق است گر می‌کنید کاری
حنای عیدی بر دستِ فرزندانِ بابو ست
عید است و سبزه برکف، هرگوشه گل‌عذاری شهری‌ست پرظریفان وز هرطرف نگاری
تکبیر صبح[۲۰۸] و عیدی گلبانگ[۲۰۹] تازه‌کاری‌ست یاران صلای عشق است گر می‌کنید کاری
مردی که یافت گردی[۲۱۰] از جیب ژنده‌پوشان بر دامنش مبادا زین خاکدان غباری
آن شد که تا درآید کی اشتهای کاذب[۲۱۱] هر شام روزه تا صبح بُردیم انتظاری
در نوبهار شادی بنگر به روی صحرا هر چشم گلیتانی[۲۱۲] هر کلّه سبزه‌زاری
در جام لعلِ خوبان حلوای عید و عشاق چشمی چوطاس پرخون حیران به هرکناری
اسواری ست و کارش حسرت زدردِ افلاس
دردی و سخت دردی کاری و سخت کاری

← یک بنگیِ زنْ جلَب بدزدید از من وانگاه چه بنگ بود؛ گردی مردی!
جنگ شمارهٔ 487 لالا اسماعیل (مورّخ ۴۱-۷۴۲ قمری) ورق 9a در حاشیه. و شبیهِ همین تعبیر گردی و مردی، دربارهٔ شراب شاعری گفته است، همانجا:
از خانه برون آمد ازین قحبه زنی وز دودِ جهنم به‌تنش پیرهنی
بشکست صراحی‌ام، که عمرش کم باد! وانگه چه شراب بود، مردی و منی!
این جُنگ به تصحیح انتقادیِ دوست فاضلِ ما آقای دکتر حیدر حسن‌لو، در زیر چاپ است.

۲۰۵) خضر، کنایه از حشیش و سبزک است ← ۷۰.
۲۰۶) تجدید کردن ← ۳.
۲۰۷) به اندازهٔ یک جو
۲۰۸) تکبیر صبح علاوه بر معنی لغوی، ظاهراً، اصطلاحی در میان ارباب حشیش بوده است.
۲۰۹) گلبانگ ← واژه‌نامهٔ قلندری، فصل ۶۷.
۲۱۰) مردی که یافت گردی ← ۲۰۵
۲۱۱) اشتهای کاذب ← ۷۶.
۲۱۲) اشاره به سرخی چشم مصرف کنندگان حشیش دارد.

۲۹
مسلسلی از سوادِ خطِ مشکین امیرخسرو

دیوانه می‌کنی دل و جانِ خراب را مشکن به ناز سلسلهٔ مشکِ ناب را

فصلی از فنونِ جنونِ[۲۱۳] بابو ست

سبزِ سَحَر[۲۱۴] مده مژهٔ نیم خواب را دیوانه می‌کنی دل و جان خراب را
اسرار تا چشید لبت چشم سرخ شد مابنده‌ایم غمزهٔ حاضرجواب را
بنگ ارچنین بود که تو نوشیده‌ای به سهو بد نام کرده‌اند به مستی شراب را
آنجا که سبز مست به خون پرورش دهم تو خونِ ما بریز برای ثواب را
ترکی چه شد که بیدل و دین گشت و پوست‌پوش سبز قوی ولو[۲۱۵] کند افراسیاب را
بر یاد سبزی و نمکِ سفرهٔ به برگ خوش گریه‌ای است بر سرِ آتش کباب را

اسراری آبِ بنگ مسپرور به آفتاب[۲۱۶]
ضایع مکن به دلقِ گدایان[۲۱۷] گلاب را

۳۰
نمودی از صنایع شیرین خسرو است

چو خواهی برد روزی عاقبت این جان مفتون را که از کاهی به من بنمای باری صنع بیچون را

گشادی از ابوابِ نمکین بابو ست

---

۲۱۳) فنونِ جنون، اشاره است به ضرب المثل گونهٔ «الجنونُ فنونٌ» دیوانگی را شاخه‌ها و گونه‌هاست. بنگرید به تعلیقات منطق الطیر، ۱۹۸۶.

۲۱۴) سبز سَحَر، حشیشی که به هنگام سحرگاه مصرف شود.

۲۱۵) ولو کردن: ظاهراً با کلمهٔ «ولُو» در فارسی عامیانه مرتبط است در زبان قلندریّه شاهد دیگری برای آن نیافتم. در لغت نامهٔ دهخدا، از خطّ آن بزرگ نقل شده است: مغرق و پراکنده.

۲۱۶) آبِ بنگ در آفتاب پروردن، ظاهراً اشاره دارد به این که بنگاب را در آفتاب می‌نهاده‌اند تا پرورده شود.

۲۱۷) دلقِ گدایان کنایه از آفتاب است، و منشأ این کنایه این است که گدایان، در زمستان، به دلیل نداشتن جامه و دلق از گرمیِ آفتاب بهره می‌بُرده‌اند. تعبیر «قمیصُ الشمس» و «قطیفةُ المساکین» از قرنِ چهارم سابقه دارد.ثمارُ القلوب، شماره‌های ۹۹۸ و ۱۰۰۲ عطار داستان دیوانه‌ای را نقل می‌کند که از حق تعالیٰ جامه‌ای خواست و جواب آمد که «آفتاب گرم دادم، در نشین» و آن دیوانه به خدای جواب می‌دهد که «جُبّه‌ای نبوَد ترا به ز آفتاب؟» بنگرید به تعلیقاتِ منطق الطیر، انتشارات سخن، ۶۰۰ و نیز دیوان انوری، ۵۲۲/۲. اسراری درین بیت به رسمی اشارت دارد که بنگ آب را از پارچه عبور می‌داده‌اند تا تصفیه شود.

مگـردان از گشـاد[۲۱۸] آشـفته هـر دم چشـم مـیگون را
چه گردانـی بـه خـون چنـدین سیه پـوشان مجنون را
لبت از آبِ دنـــــدان مست کـــرد اســـرار را آری
به آبِ جوهرِ جـان است رونـق، طـینِ مسـنون[۲۱۹] را
مـرا آن چشـم مـیگون کشت و راهِ خـواب مـی‌جوید
مگر می‌خواهد از خـارِ مـژه خـس پـوشد ایـن خـون را
ز مشکین پـرچـم خـویشم بـه مـویی دستگیری کـن
اگـــر مـفتول[۲۲۰] مـی‌بخشی تـهی‌دستانِ مـفتون را
گشـــادی جـو پـی خـوابِ فـنا زان غـمزه اسراری
کـه خـوش افکـند در جـام زجـاج چشـم افـیون[۲۲۱] را
کف خـاکـی نـمودت بـنگ کـز مـن ایـن شـوی آخـر
هـم از غـمّازیِ عـنوان بـرون بـر حـالِ مـضمون را

۳۱
طرفی از سخنان دلکش خسرو است

دی می‌گذشت و سـوی او دلها کشـان از هـر طـرف
صد عاشق گـم کـرده دل سـویش دوان از هـر طـرف
حرفی از بیانِ دریوزهٔ بابو ست
مـی‌کرد دوران شـهر را مـا هـم دوان از هـرطرف
صـد پـارسا در پـارسه[۲۲۲] زان دلسـتان از هـرطرف

---

۲۱۸) گشاد، گشودن، بازکردن چشم.
۲۱۹) طینِ مَسنون ترکیبی است از دو تعبیرِ قرآنی: آیات ۲/۶ و ۲۶/۱۵ یعنی خاک گندیده.
۲۲۰) مفتول، هر نوع رشته یا تار است از هر جنس که باشد ظاهراً رشته خاصی بوده است که قلندریّه بر گردن می‌افکنده‌اند یا بر میان می‌بسته‌اند بنگرید به فتوّت نامه‌ها و رسائل خاکساریّه، ۱۳۲ و آیین قلندری، ۱۲۲.
۲۲۱) اشاره‌ای دارد به «زجاجیّهٔ» چشم و نیز اشاره دارد به افکندن افیون در جام شراب. به این ابیات خواجه شیراز بنگرید (دیوان صص ۴۵ و ۱۶۶)

جمالِ دخترِ رز نور چشم ماست مگر — که در نقابِ زجاجی و پردهٔ عِنبی‌ست

و نیز

از آن افـیون کـه سـاقی در مـی افکند — حـریفان را نـه سـر مـاند و نـه دسـتار

۲۲۲) پارسه: پرسه زدن بر درِ خانه‌ها و دکانها.

از جستهٔ[۲۲۳] دلجوی او در شهر گفت وگوی او
وز چارسوی روی او بازار جان از هرطرف
او پیش‌خوان با همدمان و زخنده‌اش در هر دکان
بر هم فتاده نقلِ جان صد پیش‌خوان[۲۲۴] از هر طرف
جزعش به لعل آمیخته خیل مژه آویخته
صفهاش بر هم ریخته خونها عیان از هر طرف
مردم چو چشم مستِ او بگشاده دل پابست او
بهر صفای دست او دست و دهان از هر طرف
او در پسی نقد روان وزهر کرانه مفلسان
بهر میان‌گیری[۲۲۵] چنان جان در میان از هر طرف
از شیوهٔ تحریر[۲۲۶] او وز چشمِ ناگه گیر او
گشته مرید پیر او چندین جوان از هر طرف
اسراری بی حاصلش از دیدهٔ دریا دلش
پیش یتیم سایلش[۲۲۷] جوهرفشان از هر طرف

۳۲
شیوه‌ای از طبعِ سخن‌آموز خسرو است

کدام سنگ دلت شیوهٔ جفا آموخت که ناز و شوخی‌ات از بهرِ جان ما آموخت

---

۲۲۳) جسته، شاید چَسته، که نوعی نغمه و آهنگ است.

۲۲۴) پیش خوان، در مصراع اول به معنیِ شخصی که در جلوِ جمعیتی آواز بخواند یا سرودی را آغاز کند و در مصراع دوم به همان معنیِ پیش‌خوانِ دکان است.

۲۲۵) میان‌گیری، ظاهراً همان است که در ورزش باستانی تبدیل به میانداری شده است «هنگام ورزش حتماً باید یکی که از حیث سابقه و نوع کار بر سایرین مقدّم است به عنوان میاندار سایرین را رهبری کند و ورزشکاران حرکاتِ خود با حرکاتِ میاندار تطبیق دهند» تاریخ ورزش باستانی ایران، ۵۲ واصفی هروی توصیفی از میان‌گیری دارد «پهلوان محمّد ابوسعید درویش محمّد را از خواندن بازداشت و به ورزش کشتی‌گیری گماشت. از وشاقانِ سرآمدِ نوخاسته ده نفر مقرر گردانید که درویش محمّدْ میان‌گیری می‌کرد و هر کدام را به نوعی می‌انداخت بدایع الوقایع ۵۰۵/۱ از بافتِ عبارتِ واصفی چنین دانسته است که فنی از فنونِ کشتی است که میان (کمرِ) حریف را بگیرند و او را بر زمین زنند.

۲۲۶) شیوهٔ تحریر، اسلوبِ آواز خوانی و نوعِ تحریر صدا.

۲۲۷) یتیم سایل: کنایه از اشک است. یتیم بودنِ اشک به اعتبارِ دُرّ یتیم است و نیز استعارهٔ «طفلِ اشک». سایل بودن نیز ایهامی دارد به سیَلانِ اشک و نیز سایل (= سائل و گدا) بودنِ این یتیم.

جوهری از کانِ رموز بابو ست

دلت گشاد زمّرد[۲۲۸] به ناشتا آموخت کدام سنگ دلت شیوهٔ جفا آموخت
به لوحِ تن، الف، آن دم کشید[۲۲۹] قدّ توام که خوبیِ تو ترا تختهٔ جفا آموخت
مرا مگو سرو ریشت کدام تیغ سترد؟ به‌غمزه‌گوی که خون‌ریزی ازکجا آموخت
ثبات و مردمی از بنگی گرسنه مجوی نمی‌توان سگِ دیوانه را وفا آموخت
ز زعفران مطلب شادی دل[۲۳۰] اسراری!
چه جای زرگری آن را که کیمیا آموخت

۳۳
های و هویی از مجلس مستان خسرو است

میا غمزه زنان بیرون که هویی در جهان افتد
دلِ بی خان و مان را آتش اندر خان و مان افتد
بوی بویی[۲۳۱] از دلِ بریانِ بابو ست
بزن زنجیر زلفت تا سماع عاشقان افتد
ز دودِ آهِ دلها بسوی بسویی در جسهان افتد
تماشا را مه آید در کنار حلقه[۲۳۲] جوزا هم
مرس‌بند[۲۳۳] مرا در رقص چون چرخ میان[۲۳۴] افتد
نمد راچاک‌ها در آستین کم کن[۲۳۵] که نزدیک است
که از دست توام صد چاک در دامان جان افتد

---

۲۲۸) گشاد زمّرد، کنایه از مصرف کردن حشیش است. ۲۲۹) الف کشیدن: ← ۱۸۰
۲۳۰) زعفران و شادی، یکی از بدیهیّات فرهنگِ عامیانه که در ادب فارسی نیز انعکاسی گسترده دارد رابطهٔ زعفران با خنده است عطّار گفته است، مختارنامه، ۳۰۷

گل می‌خندد که زعفران خورد بسی شک نیست در آن که زعفران دارد گل

۲۳۱) بویْ بوی که به صورت بوبو نیز در همین متن دیده می‌شود، نغمه یا کلماتی بوده است که در حال شادمانی و رقص بر زبان قلندریان می‌آمده است، در همین دیوان گفته است،

در رقص گفته بوبویی از لنگرِ بالا زُحَل اسراری از تابِ نَفَس برگی که بریان کرده‌ای

۲۳۲) کنار حلقه، منظور حلقهٔ جمعیت است بر گردِ مَرَس بند. ۲۳۳) مَرَس‌بند ← ۱۹.
۲۳۴) چرخ میان، ظاهراً نوعی از چرخ زدن و یا رقص است که در میان قلندریّه رواج داشته، از کیفیت آن اطلاعی به دست نیامد در تاریخ ورزش باستانی، چندین نوع چرخ ثبت شده امّا چرخ میان ندارد.
۲۳۵) چاک در آستین نمد کردن.

رقیب از غمزه‌ات گر تیغ بخشد ور زلب حلوا
ز پیر تکیه هرچه آید خوراک[۲۳۶] عاشقان افتد
مگر آلاوِ دوزخ گرم گرداند سرو پایش
کسی کافسردگی بنگش[۲۳۷] اندر استخوان افتد
مرا اسرار خواهد با عدم برد از خیال آری
چنین مستی بود آن را که ساقی آن دهان افتد
خطت خوشتر برآید هر زمان با روی اسراری
فرح بیش آورد اسرار چون با زعفران افتد

۳۴
رشحه‌ای از طوفان معانیِ خسرو است

امشب من آن نیم که فغان را فروبرم — طوفان کنم زگریه جهان را فروبرم

نشوه‌ای از جهانِ فرو بردگی بابو ست

مستِ مجرّدم که جهان را فروبرم — وز هاب و هیب[۲۳۸] کون و مکان را فروبرم
خونین نهنگِ بحر سماعم، چو دم کشم — در رقص لنگر دو جهان را فروبرم
موسیِ موسُتُرده[۲۳۹] خضرم که در زمین — قارونِ ریشهای کلان را فروبرم
از کلکِ چون عصا چه برآرم به رودِ نیل — خاشاک سِحْرِ مدعیّان را فروبرم
شامی که چون شفق شودم چشم مست سرخ — آهوی چرخ و شیر ژیان را فروبرم
صبحی که کلّه خشک ز گلخن برون جهم — با قصر قیصر افسر خان را فروبرم
سبز قوی خورم که به حلقم فرو شود — از جام می مدد کنم آن را فروبرم
یک تکه در زمان خمارم مجال نیست — بنگی شوم زمین و زمان را فروبرم
از بس که گاوِ لوت بخایم زبان به سهو — ترسم به جای لقمه زبان را فروبرم

اسراری! ار بر آیدم از غصّه جان رواست
تا کسی قسلوه‌های کران را فروبرم

---

۲۳۶) طاهراً کلمهٔ خوراک از زبانِ قلندریّه واردِ محاوره شده است و همین بیت یکی از قدیم‌ترین شواهد آن در زبان شعر و نثر فارسی است.
۲۳۷) افسردگی بنگ، از لوازم مصرف حشیش یکی هم نوعی افسردگی است بنگریدبه فصل۵۲کتاب حاضر.
۲۳۸) هاب و هیب ← ۱۷۳.
۲۳۹) موسی موسترده: موسی در زبان عربی به معنیِ تیغ سرتراشی است. ← شمارهٔ ۷۰.

۳۵
اندیشه‌ای از حُزن خونخوار خسرو است

بگویم حال خویشت لیک از آزار می‌ترسم وگر ندهم برون زاندیشهٔ خون‌خوار می‌ترسم

بیشه‌ای از بیابان خوف بیکنار بابو ست

منوش افزون که من زین سبز دعوی‌دار می‌ترسم
ز رنگ‌آمیزی آن غمزهٔ خونخوار می‌ترسم
نظر نتوانم از سهم مژه در چشم گلگونت
هوس می‌آیدم این گل ولی از خار می‌ترسم
شبی خواهم که با خطّ و دهانت راز خود گویم
ولیکن از سخن کم کردن اسرار[۲۴۰] می‌ترسم
ز سبز ار سوخت سر تا پا و چشمم خیره شد سهل است
زداغ دوری و محرومی دیدار می‌ترسم
تو افیون خواره و صد چشم از سبز تو باز امشب
مخسب ایمن که من زین دیدهٔ بیدار می‌ترسم
مرا سامانِ ناموس و خرد جمع است لیک آخر
زبی سامانی سبز پریشان کار می‌ترسم
دلم را گفتم از خطش بکش پا، زلف او گفتا
زجای تیره، شب، در سبز من بسیار می‌ترسم
نخواهد شد فرو در فکر سودای تو اسراری
ولی از شوقِ‌آن شیرینیِ گفتار می‌ترسم

۳۶
شربتی از دارالشفای خسرو است

شبی آسانیم نَبْوَد، قوی، دشواریی دارم شفا از چشم او جویم عجب بیماریی دارم

سرمه‌ای از فیض توتیای بابو ست

---

۲۴۰) مصرف کردنِ حشیش، میل به سکوت و خاموشی و انزوا در ایشان ایجاد می‌کند.

چو چشم سرخت از سبزه قوی خونخواریی دارم
ز دارو ناتوان گشتم عجب بیماریی دارم
ز دست سرو خود گه کاهْ برگی سبز می‌نوشم
همین است ار زشاخِ عمر برخورداریی دارم
تویی در تکیه[۲۴۱] امشب وز پی خواب رقیبانت
اگر کاری ببرگم نیست برگ کاریی دارم
بدیده کردم آبی گرم با صد بار دل کامشب
به گلخن با سگِ کوی تو شب بیداریی دارم
مجو در چشم سرخِ من عزیزا سیری نعمت
که من زین کاسهٔ گلگون همین پرخواریی دارم
ز لب حلوای بی‌منّت[۲۴۲]، به بستان می‌دهد لعلت
نمی‌گوید به کنج آرزو اسراریی دارم

۳۷
گرفتاریی از دل غمخوار خسرو است

غمم بکشت که از یار مانده‌ام چه کنم — به دام هجر گرفتار مانده‌ام چه کنم

خرابی‌یی از نشوهٔ اسرار بابو ست

خراب نشوهٔ اسرار مانده‌ام چه کنم — به دام جوع گرفتار مانده‌ام چه کنم
مگو نمی‌شوی از لوت هیچ مانده[۲۴۳] چو من — به عالم از پیِ این کار مانده‌ام چه کنم
به جان گذشتم از اسرار، لیک سودایش — نمی‌رود ز دل زار مانده‌ام چه کنم
بکرد کاهْ کَنَب، زرد رویِ اسراری — ز شرم روی به دیوار مانده‌ام چه کنم

نه سبزه بر کف و نه می به جام و از هر دو
اسیرِ طعنهٔ اغیار مانده‌ام چه کنم

---

۲۴۱) تکیه ← واژه‌نامهٔ قلندری، فصل ۶۷ و نیز فصل ۳۷.
۲۴۲) حلوای بی‌منّت. ظاهراً در آن سوی مفهوم لغوی آن، اصطلاحی نیز بوده است.
۲۴۳) مانده، به زبان امروز خسته.

۳۸
شاخ گلی از گلستان خسرو است

درآ ای شاخ گل خندان و مجلس را گلستان کن
به گفتِ تلخ چون می عاشقان را مست و غلطان کن
آب چشمه‌ای از سبزه زار بابو ست
به آب چشمهٔ خورشید چرخ سبزگردان کن
وزو در تاب اوّل[۲۴۴] چشم را لعل بدخشان کن
چو دُرِّ نا یتیم جوهری یابی به دندانت
زمرّد را چو خضر از لعل غرق آب حیوان کن
خسی را عزت جان بخش یعنی تلخ کن دندان[۲۴۵]
پس از شیرینی جانِ عزیزان مُزدِ دندان کن
گریبان گِرد پوشیدند[۲۴۶] در دورِ رخت شهری
تو هم بشناس خود را و یکی سر در گریبان کن
رقیبان را به گاهِ سبزه بر سفره صلایی زن
خران را بی علف مگذار و فکر دیگ پالان[۲۴۷] کن
سرشتن در شراب اسرار[۲۴۸] حاجت نیست ای ساقی
چرا بیهوده گویندت که گل در مشک پنهان کن
کنَب کاغذ کن اندر شعر اسراری و خط ریحان
بدان برگِ کنب نیز از طلای سبز افشان[۲۴۹] کن

---

۲۴۴) تابِ اول، به معنیِ اوّلین مصرفِ روزانهٔ حشیش است و در همان معنیِ برجِ اوّل ← شمارهٔ ۱۷۵.
۲۴۵) خَس کنایه از حشیش است و دندان تلخ کردن کنایه از مصرفِ حشیش.
۲۴۶) گریبان گرد پوشیدن. ظاهراً جامه‌ای با گریبانِ گرد پوشیدن رسمی بوده است در سوگواری و اندوه. شاهدی برای آن نیافتم. در فرهنگ‌ها گردگریبان ثبت است که ربطی به موردِ بحث ما ندارد. فصل ۶۸/۳۴ و بندِ ششم ترکیب‌بند دیوان اسراری، بیت هشتم.
۲۴۷) دیگ پالان کردن ← واژه‌نامهٔ قلندری، فصل ۶۷.
۲۴۸) اسرار در شراب سرشتن، به معنی ترکیب شراب و بنگ است.
۲۴۹) افشان کردن، شاخه‌ای از هنر نقاشی و کتابت. آنچه برکاغذ و جز آن از طلا و نقره محلول کنند و افشان کنند بنگرید به بهار عجم که انواع افشان‌ها را نشان داده است.

چـو مـمتاز است گـلگشتِ لبِ جـوی نـو از سـبزه
به لب جـو سـبزه و پس بـا گـلی گشتِ خـیاوان[۲۵۰] کـن

۳۹

تاراجی از خوان معانی خسرو است

ای درد پـیدا در دلم تـاراج پـنهان کـرده‌ای
با جان به هم بیرون روی کارام در جان کـرده‌ای

امتزاجی میان جسم و جان بابو ست

ای سـبز زاب آن دهـن صـد عـیش پنهان کـرده‌ای
بـا جـان بـه هـم بـیرون روی کـارام در جـان کـرده‌ای
از سـبزِ تـلخ آلوده‌ای جـانا لب شـیرین، مگـر
آهـنگ شـیرینی جـان از دلربـایان کـرده‌ای
رفع گمان را پرسی ام کز چیست سرخ ایـن چشم مـن
مـن آشکـارا گـویمت خـونها کـه پـنهان کـرده‌ای
پـند تـو واعـظ نشـنود بنگی کـه آتشـدانی[۲۵۱] است
ور در پـذیرد ایـن سـخن گـبری مسلمان کـرده‌ای
بـابرگ اگـر رفـتم به بـاغ ای مـحتسب عـیبم مکـن
آخـر تـو هـم وقـتی گـذر سـوی گـلستان کـرده‌ای
در رقـص گـفته بـوبویی[۲۵۲] از لنگـر بـالا زحـل
اسـراری از تـابِ نـفس بـرگی کـه بـریان[۲۵۳] کـرده‌ای

۴۰

پیغامی از زبان آزادگی حسن است

شب، سویِ سروِ لاله رخ پیغام دادم باد را بـنوشته خطِّ بـندگی آن سـوسن آزاد را

اعلامی از عالم دلدادگی بابو ست

---

۲۵۰) خیاوان: خیابان هرات ظاهراً منظور است.
۲۵۱) آتشدانی شدنِ بنگی: ظاهراً حالتِ شدتِ اثرپذیری از بنگ مقصود است؛
۲۵۲) بو بو ← ۲۳۲ ۲۵۳) برگ بریان کردن: یکی از روشهای پروردن حشیش.

لالیم و داده دادِ عیش این عالم بیداد را بنوشته خطِّ بندگی آن سوسن آزاد[۲۵۴] را
ما را مترسان کز ازل شد در یتیمی نام ما خون پدر حلوابود بنگی مادرزاد را
هردم صلاتست و سلام از مفردان[۲۵۵] بر طاعتم تا با خلیلی[۲۵۶] کرده‌ام هر صبحدم اوراد را
بر کردم اسرار و برو گفتم هلاهوپی[۲۵۷] زنم بنگم گره شد در گلو ره بسته شد فریاد را
اسراری، اندر ناشتا تجدید کردن تا به کی؟
تا چند کهگِل می‌زنی دیوارِ بی بنیاد را

۴۱
غوغایی از اشعار خونریز حسن است

نیست یک دم کان لبِ خونخوار تو خونریز نیست
فتنهٔ چشمت کم از غوغای رستاخیز نیست
کاسه‌ای از خوان معانیِ رنگ‌آمیز بابو ست
نیست یک دم کز خرابی چشم تو خونریز نیست
کاسه‌ای کو کاندرو این سبز رنگ‌آمیز نیست
چشمت از غوغای ترک روستاخیز است مست
فتنهٔ چشمت کم از غوغای رستاخیز نیست
میل شیرین سبز کوهی[۲۵۸] را فزون است از شراب
آنچه در فرهاد می‌بینیم در پرویز نیست
دارم از هنگامه گیران[۲۵۹] چشمِ آن کاندر بساط
دستِ من ندهند معجونی که سبزآمیز[۲۶۰] نیست

---

۲۵۴) خطِّ بندگی نوشتن، اعترافِ به بندگی است و سوسنِ آزاد، گذشته از اشاره به تصویر کلیشه‌ای این گل، اشاره‌ای دارد به سوسنِ حشیش فروش نیشابوری ← ۳۸. ۲۵۵) مفردان ← ۱۶۵.
۲۵۶) خلیلی، گوشه‌ای در موسیقیِ قلندران و اوراد را با خلیلی کردن، یعنی در مقام یا گوشهٔ خلیلی اورادِ خویش را خواندن ← ۱۶۰. ۲۵۷) هلاهوپ زدن ← واژه‌نامهٔ قلندری، فصل ۶۷.
۲۵۸) سبزِ کوهی، ظاهراً نوعی از حشیش است که در کوه قابلِ کشت است.
۲۵۹) هنگامه گیران، معرکه گیران آن‌ها که در اماکن عمومی و میدان‌های شهر مردمان را بر گردِ خود جمع می‌کردند و با سخنان و اعمال خود آن‌ها را سرگرم می‌کردند و از این راه معاش خود را به دست می‌آوردند. واعظ کاشفی که بهترین توصیفی را ازین گروه ثبت کرده است می‌گوید: ایشان سه طایفه‌اند: «اوّل مدّاحان و غرّا خوانان و سقّایان دویم خواصّ گویان و بساط اندازان. سیم قصّه خوانان و افسانه گویان.» برای تفصیل بنگرید به فتوّت‌نامهٔ سلطانی، ۲۸۰-۳۰۵.

گـــویی انـــدر ســـیری، اســراری! بـپوهیز از طـعام
آنـچه بـیماری عشـق است انـدرو پـرهیز نـیست

۴۲
سخنی از اوراق سمن سای حسن است

سخن وران که حدیث سمن بران خوانند حدیثِ تـو چـو در افتد ورق بگـردانـند

حدیثی از نسخهٔ اشتهای بابو ست

حدیث سبزهٔ مـا را بـه خـوان نکـو رانـند سخن‌وران که حدیث سمن بران خوانـند
میان ما وَرَقُ البنج[۲۶۱] را سبب تویی[۲۶۲] است حـدیث تـو چـو درافتد ورق بگـردانـند
خـوشا عـبادتِ آن صـوفیان لوت پـرست که در نماز، جز «المایده»[۲۶۳] نمی‌خوانند
چو سوسن از پی حلوای لعـل سبز خـطی ذقـــن نـــتاده و بـــنگیّ لال حـیرانـند
دگر صلاح نداند خـری کـه خـورد گـیاه کسان که یک جو ازین خورده‌اند می‌دانند

بـجوی یک ورق از گـفته‌های اسـراری
کـه اهـلِ مـعنی، گـلچین ایـن گـلستانند

۴۳
نُزلی از خوانِ ابتلای حسن است

نزول عشـق دریـن جـان مبتلا چـه کـند بلاست این دل مسکین درین بلا چه کند

تابی از شعلهٔ اشتهای بابو ست

بـه مـاهِ روزه دل از تـاب اشـتها چـه کـند بلاست گرسنگی کس درین بلا چه کـند
به روزِ روزه کنم وقتِ چاشت شام به سهو دگـر بگـو اثـرِ بـنگ نـاشتا چـه کـند
سـخن زیـاده مگـو پـیش بـرگ شهدانـه نـدیم تـلخ سخن پـیش پـادشا چـه کـند
نـهالِ خـرّم عـقل مـرا ز خشکـیِ مـغز ببین حشیش چه کرد و هنوز تـا چـه کـند

کـنند خـلق ز سبزت مـلامت، اسراری
کنون صبور همی باش تا خـدا چـه کـند

---

۲۶۰) معجون سبزآمیز، ظاهراً معجونی است که در ترکیب آن حشیش (= سبزک) هم به‌کار می‌بُرده‌اند.
۲۶۱) وَرَق البنج، برگِ شاهدانه (ورق الخیال، اسراری، ۵۲).
۲۶۲) تو یا تویی: اصطلاحی بوده است. ۲۶۳) المائده، سورهٔ پنجم قرآن کریم

۴۴
گلبرگی از روضهٔ طبع سیراب حسن است

سبزه برگردِ گل سیراب پیدا کرده‌ای بلبلان عشق را سرمست و شیدا کرده‌ای

گلگونی از سبزه‌زار خیل بابو ست

سبز سوسن[۲۶۴] کز لبِ گلگون مهیا کرده‌ای سبزه برگرد گل سیراب پیدا کرده‌ای
ای ز طوقِ غبغبت صد حیدری[۲۶۵] بی‌پاوسر من یکی زان پارسایانم که رسوا کرده‌ای
از درخت سبز کردی آتش معنی پدید می‌ندانم تا چه معنی آشکارا کرده‌ای
سفره‌داری، مر ترا زیبد که بر خوانِ خیال نرگسی از غمزه‌ها و زخنده حلوا کرده‌ای

عام شد ترکیب رنگین تو، اسراری‌ا به حسن
مایهٔ آن چون ز سنجر[۲۶۶] خاص پیدا کرده‌ای

۴۵
سیمیایی از تأثیر وفای ناصر است

غم عشق تو در درونهٔ ماست روی زردم بدین حدیث گواست

کیمیایی از اکسیر صفای بابو ست

سادهٔ سوده کیمیای صفاست روی زردم بدین حدیث گواست
سبز ما بر کفِ یتیمان نِه جای گوهر میانهٔ دریاست[۲۶۷]
اگر آن برگِ پوست‌پوش[۲۶۸] از مشک پیش اسرار دم زند زخطاست
تابِ سبزم به سر دوید آری میل آتش به جانبِ بالاست

به رخت چشم تنگ اسراری
ذرّه در آفتاب ناپیداست

---

۲۶۴) سبزِ سوسن کنایه از حشیش است به اعتبار سوسن نیشابوری، که دکانِ او مرجع قلندریان و مصرف کنندگانِ حشیش بوده است.

۲۶۵) حیدریان که فرقه‌ای از قلندریان‌اند طوق آهنین در گردن می‌کرده‌اند. بنگرید به فصل ۳۱ کتاب حاضر.

۲۶۶) سنجر: منظور حسنِ دهلوی سنجری (متوفی ۷۲۷) است که این غزل استقبال یا نقیضهٔ شعر اوست.

۲۶۷) تناسُبی میان یتیم در اصطلاح قلندریّه (← ۱۱) و نیز دُرِّ یتیم که بهترین نوعِ گوهر است، در نظر شاعر بوده است. برای فهم دُرِّ یتیم بنگرید به تازیانه‌های سلوک، ۲۷۳.

۲۶۸) برگِ پوست‌پوش ← ۴۰.

۴۶
یاریی از راهِ دلداری ناصر است

تا دلی دارم من از دلدار نتوانم گذشت　　بگذرم از جان ولی از یار نتوانم گذشت

نقلی از غذی خواریِ بابوست:

تا دلی دارم من از دلدار نتوانم گذشت　　بگذرم از جان و از اسوار نتوانم گذشت
تا نگردد تیغ پاکی[۲۶۹] تیز رو زین بنگِ سبز　　از سر مویی قلندروار[۲۷۰] نتوانم گذشت
چون به بالین آیمت بنگی چو درکویت به‌شب　　از نهیب سایهٔ دیوار نتوانم گذشت
خرقه در دکان سوسن[۲۷۱] تاگرو ننهم صباح　　لال و آزاد از سرِ بازار نتوانم گذشت
دید تا اسراری آن آیینهٔ تن در نمد
با خیال طوطی از گفتار نتوانم گذشت

۴۷
پوششی از لباس عبادت ناصر است:

روی در مسجد و دل ساکن خمّار چه سود　　خرقه بر دوش و میان بسته به زنار چه سود

کوششی از اساس سعادت بابو ست

دلِ شاد ار نَبُوَد خوردن اسرار چه سود　　چون سعادت نبود کوشش بسیار چه سود
گر مرس بند[۲۷۲] شدی بی‌سروپا عریان‌گرد　　خرقه بر دوش و میان بسته به زنار چه سود
کلّه خشکی کشم و سفره درون دستار　　سر چوبی مغز بود، نغزیِ دستار چه سود
چون فراموشی اسرار بود رهزنِ علم　　عمر اگر صرف شود در سرِ گفتار چه سود
گر به معجون نبود مایهٔ خوب، اسراری!
قوّتِ ادویه و نالهٔ بیمار چه سود

۴۸
شیرینیی از ضیافت خانهٔ سلمان است

ضیافت می‌کند هردم به شیرینی لبت جان را　　هزارت جان فدا بادا چنین دارند مهمان را

نوش دارُویی از خزانهٔ بابو ست:

به‌کنج آن دهن تا نوش کردی سبز پنهان را　　ضیافت می‌کند هردم به شیرینی لبت جان را

---

۲۶۹) پاکی ← ۶۸.　　۲۷۰) قلندروار: اشاره دارد به تراشیدن موی سر و سبلت و ابرو، چارضرب ابدال.
۲۷۱) دکان سوسن ← ۳۸.　　۲۷۲) مرس بند ← ۲۳۳.

چو بلبل غنچه‌اش جان را ز برگی با نوا دارد هزارش جان فدا بادا چنین دارند مهمان را
ز چشم عاشقان آیینه شد بس ره که در رفتن نمدپوش من از شوخی کشد بر خاک دامان را
درآید دُرّ اشک سایلم هر دم میان گیرد روش‌ها هست از موی میان‌گیری[۲۷۳] سلیمان را
تَه پای رقیبان سگت گردیده نسپردم بدین جُرمانه بسپارم به دیده پای ماچان را
دلِ عشاق را آن غمزه تا بر سیخ زد[۲۷۴] در خون ز خجلت دست و پا گم کرد و رخ شد زرد بریان را

ز شعرت دفتر بسحاق[۲۷۵] برگی یافت اسراری!
که بی سبزی نمی‌باشد نمک آرایش خوان را

۴۹

بیقراری از طبع آشنای سلمان است:

هرکه با یار آشنا شد زحمت جان برنتافت درد پرورد محبّت بوی درمان برنتافت

دستیاری از پیچ پیچ تابهای[۲۷۶] بابو ست:

تا دلم مفتول[۲۷۷] عشق از زلف جانان برنتافت دستِ بی‌تاب و توانم رشتهٔ جان برنتافت
جو هر ما سایه‌دار زلف یار آمد بس است منّت چتر و صدف[۲۷۸] درویش عریان برنتافت
یا تنم گفتی: سرِ مویی زپاکی[۲۷۹] رخ متاب هرچه فرمودی سر مویی ز فرمان برنتافت
تا دهانت نوش کرد اسرار، می تلخ آمدش بود ملکی[۲۸۰] مختصر حکم دو سلطان برنتافت
می‌کشد سبز قلندر سنز ز شیخ حیدری[۲۸۱] برگ گل سر تیزی خار مغیلان بر نتافت

شیشهٔ می در عرق شد چون زد اسراری نفس
بود نازک دل سخن‌های پریشان برنتافت

---

۲۷۳) میان‌گیری شاید با میان‌داری در نظام ورزش باستانی و زورخانه مرتبط باشد از کیفیت آن هیچ اطلاعی به دست نیامد. ۲۷۴) بر سیخ زدن، ظاهراً به معنی کباب کردن است

۲۷۵) اشاره به بُسْحاقِ شیرازی صاحب دیوان اطعمه دارد ← ص۴۲۴. ۲۷۶) تاب‌ها: ← ۲۴۴.

۲۷۷) مفتول ← ۲۲۰

۲۷۸) چتر و صدف، چتر از لوازم قلندریان بوده است. ← واژه‌نامهٔ زبان قلندری، ولی صدف معلوم نشد که چه چیزی بوده است و ارتباط آن با چتر چیست؟ قابل یادآوری است که در نظام ورزش زورخانه، چتر زدن اصطلاحی بوده است در کشتی که در مثنوی گل کشتی میر نجات آمده است ولی ربطی به چتر قلندریّه ظاهراً نداشته است. تاریخ ورزش باستانی ۴۰۲.

۲۷۹) ← ۶۸. ۲۸۰) مُلک ← ۹۲.

۲۸۱) ← ۲۶۶.

۵۰

جِزْزِ عین الکمالی از کلام کمال[۲۸۲] است:

ترا رحمی بدان چشمان اگر باشد عجب باشد مسلمانی به ترکستان اگر باشد عجب باشد

میلِ وَرَق الخیالی[۲۸۳] از خُدّام بابو ست:

مرا بی سفره میل نان اگر باشد عجب باشد

چو سبزی نیست برگ خوان اگر باشد عجب باشد

نگر در پوست پوشان[۲۸۴] کز جنون نه دل نه دین دارند

مسلمانی به ترکستان اگر باشد عجب باشد

مرا اسرار تا سوزد به تابِ اشْتهی معده

خلاص از آتش پنهان اگر باشد عجب باشد

ز بس اسرار دندان می‌زنم[۲۸۵] بر یاد مهرویان

به ماهی دیگرم دندان اگر باشد عجب باشد

نباشد پوپکی[۲۸۶] را تاب اسرار خراسانی[۲۸۷]

چنین طوطی به هندوستان اگر باشد عجب باشد

دوای جوع سیرش هم بدارد[۲۸۸] کرد اسراری

طبیبان را ازین درمان اگر باشد عجب باشد

۵۱

گلی از چمن رسیدهٔ کمال است:

ما را گلی از روی تو چیدن نگذارند چیدن چه مجال است که دیدن نگذارند

لقمه‌ای از سفرهٔ کشیدهٔ بابو ست

ما را رمضان سفره کشیدن نگذارند در نشوهٔ اسرار رسیدن نگذارند

---

۲۸۲) منظور کمال خجندی است. بنگرید به دیوان او. ۴۴۵/۱. ۲۸۳) وَرَق الخیال ← ۵۲.

۲۸۴) پوست پوش ← ۴۰. ۲۸۵) دندان زدن ← ۹۷.

۲۸۶) پوپکی: مقصود ازین کلمه و ضبط دقیق آن معلوم نشد، از قرینهٔ عبارت دانسته شود که مقصود از آن حشیشی اندک مایه است و از آن‌جا که در تقابل با طوطی است، پوپکی، درست به نظر می‌رسد. پوپک همان هُدهد یا شانه‌سر است. ۲۸۷) اسرار خراسانی: حشیش که از خراسان آرند.

۲۸۸) ضبط کلمه باید روشن شود.

در پرده توان زد دلی[۲۸۹] از بهر جماعت — این محتسبان خانه خربدن نگذارند
در آستی اسرار، گه چیدن سبلت — نزدیک لب آرند و چشیدن نگذارند
از فقر، بهای جُلِ اسرار[۲۹۰] ندارم — وین بی خبران جامه دریدن نگذارند

اسراری! ازین شهر بکش سوی سفر رخت
چون در رمضان سفره کشیدن نگذارند

ترجیعی از آهنگِ روح افزای بابو ست:

شیء لله[۲۹۱] پیر لنگر عشق — ای سلامت صفای منظر عشق
صدف[۲۹۲] بوی و رنگ کردی ترک — تا شدی تاجدار گوهر عشق
هست مرآتِ چار سوی بهشت — چارْجامت[۲۹۳] به فیض ساغر عشق
خضر فقر تو عکس آب حیات — دیده آیینهٔ سکندر عشق
ره برون برد فکرش از ظلمات — هر که را خضر گشت رهبر عشق
به کفی شسته‌اند نقش خیال — آشنایان بحر اخضر عشق
نقش عُجب محاسن، از پاکی — آن تراشد که باشدش سر عشق
کرد نفی طبیعت از همه روی — چارْ ضربی[۲۹۴] که زد قلندر عشق
بر تراشید نقشِ هستی و دید — که به لوح جهان ز دفتر عشق

دارد اسرار، نقشی از خط دوست
هر خیالی که هست سایهٔ اوست

---

۲۸۹) دل زدن، از عبارت چنین استنباط می‌شود که مقصود نوعی کشیدن حشیش است.
۲۹۰) جُلِ اسرار ← ۱۲۴.
۲۹۱) شئ لِلّه، چیزی برای خدا. عبارتی بوده است که درویشان و قلندریان به هنگام دریوزه بر زبان می‌آورده‌اند، فصل ۶۱ و فصل ۶۲ دیده شود در مثنوی ۱۷۳/۳ فرموده است:

شیخ بر می‌گشت زنبیلی به دست — شئی للّه، خواجه توفیقیت هست؟
برتر از کرسی و عرش اسرار او — شئی لِلّه، شئی لِلّه، کار او

و در غزلیات شمس فرموده است، دیوان کبیر ۲۵/۳:

شئ اللّهی بگفتی و آمد ز چرخ بانگ — زنبیل برگشا که عطا آمد ای فقیر

نیز بنگرید به فرهنگ نوادر دیوان شمس، ۵۴۶. یک نکته را نباید از یاد بُرد که بعضی افراد گویا نام فرزندان خود را شیء لله می‌گذاشته‌اند از جمله نام امیر شیء لله از اُمرای اسپان فرزندِ قرابوسف. التاریخ الغیاثی، ۲۶۱ و ۲۷۱ و مقایسه شود با تاریخ دیار بکریّه، ۱۷۵/۱ که نشان می‌دهد نام او محمّد شبل‌الله بوده و بعداً بدین صورت درآمده است.
۲۹۲) صدف ← ۲۷۹. ۲۹۳) چار جام ← ۶۷.
۲۹۴) چار ضرب ← فصل ۸.

چیست این فرش گنبد گردون / لنگری پر قلندر و مجنون
هر دم از بحرِ هندِ[۲۹۵] غیب رسند / صد هزاران مجرّد[۲۹۶] و موزون
دیده گوهر ز خاکِ آدم عشق / در یتیمی[۲۹۷] چو لولوی مکنون
نقد خود پیش پیر این لنگر / می‌سپارند و می‌روند برون
هر که پاک است نقد توحیدش / پاک رفت از علایقِ چه و چون
وانکه نامد سره سرو پایش / سوخت اندر عذاب گوناگون
دلق ترکیب تن بسوز و ببین / زیر جیب آفتاب روز افزون
تاب اسرار[۲۹۸] تا به هضم نسوخت / بر نیامد ز پردهٔ معجون
هرکه نقش خیال سوخت شناخت / که به ترکیبِ «الجنونُ فنون»[۲۹۹]

دارد اسرار نقشی از خطِ دوست
هر خیالی که هست سایهٔ اوست

ما قلندر وشان جرّاریم / ما ملامت کشانِ خمّاریم
گه مقیمانِ کنج مقبره‌ایم[۳۰۰] / گه یتیمان روی بازاریم
همچو نافه گذشته از آهو / پوست پوشان[۳۰۱] چین و تاتاریم
وجه ساقیِ ماست باقی و ما / هالِک اندر فنای اساریم
خانهٔ دین و دل خراب شده / بر درِ دیر، نقش دیواریم
گنج سودای دوست در سرِ ماست / گرچه ویران به چشم اغیاریم
دَوَران می‌زنیم شهر به شهر / تا زمهرش چو ماه نو زاریم
کرده روی زبان چو سوسن سبز / وز خطش بی زبان به گفتاریم
تا به منشورِ مستی از رهِ روح / پرده‌های خیال برداریم

دارد اسرار نقشی از خط دوست
هر خیالی که هست سایهٔ اوست

---

۲۹۵) بحرِ هند، دریای هند، دریای عمان
۲۹۶) مجرّد و موزون، ظاهراً موزون نیز از صفاتی است که بر قلندریان اطلاق می‌شده است، تناسب موزون با «بحر» را نیز در نظر داشته است.
۲۹۷) یتیمی ← ۱۲۱. ۲۹۸) تابِ اسرار ← ۲۴۴
۲۹۹) الجنون فنون: دیوانگی شاخه‌ها و شعبه‌ها دارد.
۳۰۰) مقیمانِ کنجِ مقبره، ظاهراً یکی از اماکنی که حشیش می‌کشته‌اند درکنارهٔ گورستان‌ها بوده است و از آن‌جا که قلندریان، گاه، مقیمان این گونه اماکن بوده‌اند چندان بعید نیست.
۳۰۱) پوست پوش ← ۴۰.

کاسهٔ چرخ را هزار صداست / که نمودارِ طبل و سنجق[۳۰۲] ماست
کاسهٔ سرکشیده اندر پوست[۳۰۳] / نقراتِ زبان برو گویاست
نُه فلک بر صدای این نقرات / در سماع‌اند و چرخشان پیداست
هرکه شد پوست‌پوش راه، چو طبل / بی نوایی او دلیل نواست
نعمتِ پایدار دید از پوست / هر که محمود وار نعمت پاست
گم مکن پوستینِ خود چو ایاز / گر ز محمود خلعتت زیباست
پوست پوشانِ جعفری[۳۰۴] را دست / کوته از پوستینِ هر دو سراست
هر سیه سر[۳۰۵] که ترکِ سر نکند / چون قلم، موی بر سرش نه رواست
سرِ تسلیم نه به لوح رضا / پس بخوان این رقم که بی‌کم‌وکاست

دارد اسرار نقشی از خط دوست
هر خیالی که هست سایهٔ اوست

پوست پوش است یار معنی‌دار / لیک پوشیده نیست صورتِ یار
بس که تبدیل در جلود[۳۰۶] نمود / شد به هر پوست دوستی اظهار
رقِّ منشورِ[۳۰۷] گنج نامهٔ اوست / که برون آردت ز پوست چو مار
دوست را زیرِ پوست عریان بین / تانباشی اسیر کسوت عار
گر به مویت بستگی باشد / چه مَرَس[۳۰۸] بر میانْت چه زنّار
تا نسوزی وجود عاریتی / در تنوره[۳۰۹] مپیچ آتش وار
لنگ بر خود زدی، زخود بگذر / ورنه بر لنگ خود زن و بگذار
گردِ حبل الورید خودکن دور / وز گریبان گِرد سر بدر آر
تا ببینی که بر رخ خوبان / همچو بر گل ز مشگ سوده غبار

---

۳۰۲) طبل و سنجق، سنجق به معنی عَلَم است و داشتنِ طبل و عَلَم در عالم درویشی و قلندری کنایه از اعتبار و شهرت است، در یکی از رسائل خاکساریه آمده است. «امّا بعد بر رای مهر اعتلای... مشایخ پاکیزه سیرت... و درویشان صاحب طبل و علم... مخفی نماناد...» فتوّت نامه‌ها و رسائل خاکساریّه، ۲۶۶.

۳۰۳) کاسه‌ای سرکشیده اندر پوست. اشاره به نوعی طبلچه دارد.

۳۰۴) پوست پوشانِ جعفری، شاخه‌ای از قلندریان عصرِ گوینده است. در رسالات قلندریّهٔ متأخر، از پوست جعفری سخن رفته است (آیین قلندری، ۱۱۸).

۳۰۵) سیه سر، در فرهنگ‌ها آن را کنایه از انسان دانسته‌اند. در این جا نیز بی تناسبی نیست.

۳۰۶) تبدیل در جلود، بَدَل کردنِ پوست‌ها، کنایه از تغییر در صورت‌ها و مظاهر.

۳۰۷) رقِّ منشور، تعبیر قرآنی است (۵۲: ۳). نامه‌ای گشاده.

۳۰۸) مرس ← ۱۹.

۳۰۹) تنوره ← ۲۰.

دارد اسرار نقشی از خط دوست
هر خیالی که هست سایهٔ اوست

حبهٔ قلب[۳۱۰] صرف کن در راه — تا بری ره ز شاهدانه به شاه
میل شهدانه در نمدپوش[۳۱۱] است — کز نمد شاه را بُوَد خرگاه
هست اسرار کاه برگی لیک — فکر را برگِ راه و خر را کاه[۳۱۲]
برگ خوان مسیح هر که نیافت — همچو خر ماند زیر بار گیاه
گر نه در تازه کاری[۳۱۳] آید عشق — چیست اسرار تازه در افواه
هرکه مخمور ماند ازین تجدید[۳۱۴] — گشت مغبونِ استوا یو ماه[۳۱۵]
طوبیی در بهشت دیدار است — زو به هر خانه سایه‌ای همراه
سایه بگذار و آفتاب طلب — چون شدی سایه دار این درگاه
که بر اوراق پنجهٔ احساس[۳۱۶] — تا خیال ترا کند اکراه

دارد اسرار نقشی از خطِ دوست
هر خیالی که هست سایهٔ اوست

از یکی آب اندرین صحرا — هم عِنَب گشت و هم کَنَب پیدا
این یکی شد به فرش مستفلی؟[۳۱۷] — وان دگر شد به عرش مستعلا

---

۳۱۰) حَبّهٔ قلب، یکی از مدارج کمال یا اطوارِ دلِ آدمی را صوفیّه به عنوان حَبّةالقلب، می‌شناخته‌اند. نجم‌الدین رازی، پنجمین طورازان اطوار را حَبّةُ القلب خوانده و می‌گوید «طور پنجم را حَبّةُ القلب گویند که معدنِ محبّت حق است و خاصّ، آن است.» مرموزات اسدی، ۶۴. با اینهمه تردیدی ندارم که حَبّهٔ قلب، در زبانِ قلندریّه، ارتباطی نیز با حشیش داشته است. جلالای اردستانی (متوفی در اواخر قرن یازدهم) در نامه‌ای که در حوزهٔ ادبیّات قلندری و حشیش نوشته است می‌گوید «سودای حَبّةُ الخضراء که حَبّةُ القلب فقرای بابُ الله است، در صوبهٔ سویدای دل... جایگیر است.» (نامه‌ها و نوشته‌های جلالا، چاپ دکتر قاسم صافی، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۴، ص۳۴۲). ۳۱۱) شهدانه در نمد ← ۱۴ و ۱۸۵.

۳۱۲) یعنی حشیش کاهْ برگی است برای اصحابِ حشیش، برگِ راه و سببِ سیر و سلوک است و برای خران (آنها که اهلِ این عالَم نیستند) به گونهٔ کاه است.

۳۱۳) تازه‌کاری، در آن سوی مفهوم لغوی و ظاهری‌اش، اصطلاحی بوده است در میان ایشان امّا از کیفیّت آن اطلاعی نیافتم. ۳۱۴) تجدید ← ۳.

۳۱۵) مغبونِ استویٰ یو ماه: اشاره است به سخن مشهوری که بعضی آن را حدیث شمرده‌اند: مَنْ اِستَویٰ یو ماهُ فهومغبون، کشف المحجوب، هجویری، ۲۵۷ یعنی هر که دو روزش یکسان بُوَد او مغبون است.

۳۱۶) پنجهٔ احساس، ظاهراً اصطلاحی بوده است در میان ایشان.

۳۱۷) مستفلی، به قیاسِ مُستعلا کلمهٔ مستفلی را ساخته است. از مصدر «سفل» در صورتی که چنین کاری وَجْهِ ←

آن یکـــی بـرکشید پـایهٔ جـاه ویـن دگـر بـرگشود دست دعـا
آن یکی پخته شد به جوشش خون وین دگر سوخت ز اتش سودا
آن یکی لعـل شـد بـه آتش مـهر وین دگر سبز شـد بـه دود سما
مـــدتی تـا بـه ســاحل انسـان سـیر کـردند خشکـی و دریـا
داد رەشان بـه قـعر بحر مـحیط چشـــمهٔ نـــوش آدم و حـــوا
مـوج دریـای عشـقشان دریـافت تـــا بشســتند لوح از مـــن و مـا
چون شـد آبی بـه آب دانسـتند کـــه بـه تـعلیم عَـلّم الأ سـما

دارد اسرار نقشی از خط دوست
هر خیالی که هست سایهٔ اوست

لعـلِ سـاقی چـو بـرگشود نـقاب کـرد آغشـته سـبزه را بـه شـراب
کرد پنهان بـه گـل رُخِ خـورشید در زمّـرد سـرشت لعـل مـذاب
راوقـــی از حشـــیش ظـــلمانی ساخت تا صاف شد درو میِ ناب
همدم هـم شـدند شـام و سـحر محرم هـم شـدند گـنج و خـراب
عـــاقبت نشـــوه‌های آتش مـی شعله زد از حشیش در تب و تاب
رفت تـابِ شـراب سـوی فـلک مـاند مـیل گـیاه سـوی دواب
مسـتی بـاده از لبِ سـاقی چون در آمد به نرگس پر خواب
نـــظرِ چشـمِ مستِ مـیگونش دید روشـن کـه از ورای حـجاب

دارد اسرار نقشی از خط دوست
هر خیالی که هست سایهٔ اوست

یـــار، ســـر در قـــلندری دارد در صـدف[۳۱۸] تـاج گـوهری دارد
روی عاشق به یک نظر زر ساخت غـمزه‌اش سِـحْرِ سامری دارد
از مـــرس کـــرد حـــلقهٔ زنّـار فـقر ازیـن رَه بـه کـافری[۳۱۹] دارد
دام زلفش بـه صـید شـیردلان طـوق زنـجیر حـیدری[۳۲۰] دارد

← صحّت ندارد. اگر «علو» را به باب استفعال ببریم «مستعلی» صحیح است ولی «سفل» در آن باب «مستسفِل» می‌شود نه «مستفلی». ۳۱۸) صدف ← ۲۹۳.
۳۱۹) اشاره است به کادَ الْفَقرُ اَنْ یکونَ کُفْراً که به عنوان حدیث نیز نقل شده است: نزدیک است که فقر به کافری انجامد. بنگرید به کیمیای سعادت، ۱۵۳/۲ ۳۲۰) طوقِ زنجیرِ حیدری ← ۱۶۶.

گفتمش جان من ترا دارم گفت دیوانه‌ام پری دارد
عطری از نقطهٔ دهانش یافت خط ازین خالِ عنبری دارد
هر که سردار شد به نقطهٔ فقر چون خط از نقطه سروری دارد
راهِ دورِ وجود برد به سر هر که زین نقطه رهبری دارد
تا ازین نقطه کلکِ اسراری رو بسه راهِ سخنوری دارد

دارد اسرار نقشی از خط دوست
هر خیالی که هست سایهٔ اوست

تضمین شه‌دانهٔ بابو ست در باغ شه‌نامهٔ فردوسی

بپرهیز ای سبزه‌خوار از خمار که خوش گفت دهقان آموزگار
درختی که تلخ است او را سرشت گرش در نشانی به باغ بهشت
چو از برگ او سفرهٔ می نهی بنوشی و صد لوت چربش دهی
پس از جوی خلدش به هنگام آب به پا انگبین ریزی و شیر ناب
چو از کلّه خشکی برآرد جنون به گفتار تلخت شود رهنمون
سرانجام گوهر به کار آورد همان میوهٔ تلخ بار آورد

ایضاً له فی تضمینه

به سبزی سرت گر خوش است ای عزیز سرت سبز بادا و عمرت دراز
ور از بهرِ عیشت شراب آرزوست به مالِ کسانت مبادا نیاز

و له ایضاً

به اندازه گر نیک دندان‌زنی[۳۲۱] به کام تو بادا همه کار تو
وگر تازموده خوری تاشتا[۳۲۲] خداوند گیتی نگه‌دار تو

ترکیب برگِ ریحان بابو ست با اوراق گلستان شیخ سعدی

اسرار خیال داشت در سر با ساغر می شدن برابر
گفتم چه بود گیاه ناچیز تا در صف گل نشیند او نیز
زین جرم بر آتشش نشاندم وز شرم عرق برو چکاندم
بگریست گیاه و گفت: خاموش صحبت نکند کرم فراموش[۳۲۳]

---

۳۲۱) دندان زدن ← ۹۷.
۳۲۲) ناشتا خوردنِ حشیش زیان داشته است ← ۵۷.
۳۲۳) صحبت نکند کرم فراموش. گلستان، ۱۰۸.

دهـــقان ازل طـــراوتـــم داد چـون دختر رز بـه گـلشن داد
هر چند که نیست رنگ و بـویم آخـــر نـه گـیاهِ بـاغِ اویـم[۳۲۴]

و ایضاً

سـرشته سـبزه‌ای در غـنچهٔ لب رسید از دست گلرویی به دستم
بدو گفتم کـه مشکی یـا عـبیری که تـانوشیده از بـوی تـو مستم
بگـــفتا مـــن گـیاهی تـلخ بـودم ولیکـــن بـا لبی شیرین نشستم
شرابِ لعل سـاقی مستی‌ام داد وگـرنه مـن هـمان بـرگم کـه هستم

و له ایضاً

بـــا حـبّه‌ای از کـف یـتیمان[۳۲۵] لاف از سـخن چـو دُر تـوان زد
وآنگه که رسد غـذی به معجون آن خشت بـود کـه پُـر تـوان زد

ایضاً له

بـنگی‌یی را خـفته دیـدم گـرسنه گفتم او فتنه‌ست خوابش برده به
و آنکه زد اسرار بـی اسباب لوت آن چـنان بـد زنـدگانی مـرده بـه

و له ایضاً

به گاهی کـه تـایب نـبودم ز می مـدامـم ازو بـود صـد دردِ سـر
چو تایب شدم نیز بُـردم بـه سـر به اسرار، در کنج خـلوت بـه سـر
چو دیدم که دیوانه خواهم شدن به قولِ خـرد کـردم از وی حـذر
کنون گه گهم بوزه[۳۲۶] آرند پیش وزان یـادم آمـد کـه گـفتی پـدر:
به هر حال، مر بنده را شکـر بـه کـه بسیار بـد بـاشد از بـد بـتر

و له ایضاً

آن روز بُد به سفرهٔ سبز اشتهای مـا کین قرص مهر بر زبَرِ آسـمان نـبود
اســرار بـا شـراب قـوی پـنجه مـی‌زند مارا از آن گیاه ضعیف این گمان بود[۳۲۷]

---

۳۲۴) آخر نه گیاهِ باغ اویم. گلستان، ۲۰۸.
۳۲۵) یتیمان ← ۱۷۶.
۳۲۶) بوزه ← فصل ۵۲، شمارهٔ ۱۶.
۳۲۷) این مصراع، که تقریباً به صورت ضرب المثل درآمده است، ظاهراً نخست دربارهٔ حشیش و تأثیراتِ آن گفته شده است ولی بسیاری شاعران آن را تضمین کرده‌اند از جمله خواجه عصمت بخارایی، در ضمن قطعه‌ای در هجای اسب خویش که از فرط ناتوانی می‌میرد و شاعر می‌گوید:

←

و له ایضاً

کند جراحت دیرین درست داروی سبز　　اگر رفیق شفیقی درست پیمان باش
به وقتِ[۳۲۸] تکیه و خشکی مغزو سرخی چشم　　حریف خانه و گرمابه و گلستان باش

و ایضاً له

دلا گلگون می بس تند و تلخ است　　بیندازد ترا، در کش عنان زین
وگر خواهی غذای مرکبِ فکر　　جوی اسرار در پیش آر و واچین[۳۲۹]

رباعی چند است در اسرارِ چار ضربِ[۳۳۰] بابو

با ساغر و می فتادشان چون سر و کار　　شد لاله سیاه کام و نرگس بیمار
سرسبز و دراز عمر از آن است چنار　　کاورد به کف قلوله‌های[۳۳۱] اسرار

و له ایضاً

در خوردن سبزه ست غم دیرینه　　جز سرخی چشم از صفتِ شیری نه
از لوت نشد سیر غذا خوارهٔ او　　بنگ است که سبزی کند و سیری نه

و ایضاً له

اسرار که برگ بی قراران دارد　　دستور زپنجهٔ نگاران دارد
هر بنگ که بر باد دهد کاسهٔ سر　　صد خرده زحالِ تاجداران دارد

و ایضاً له

شعرم که به فکر سبزه نو خواستهٔ شد　　تا ظن نبری که قیمتش کاسته شد
زین پیش به وصفِ باده اوراق سخن　　گل بود و به سبزه نیز آراسته شد

در اسرار جنگ گفته‌اند:

بر کنار سبزه‌ای صاحبدلی　　چون رسید افتاد او را مشکلی

در اسرار بنگ گفته‌اند:

بر لب هنگامه‌ای صاحب دلی　　چون رسید افتاد او را مشکلی
دید بنشسته حکیمی پر هنر　　وز رموز سِرِ اشیا با خبر

← القصّه چون بهراهِ عدم رفت عقل گفت　　ما را بدین گیاهِ ضعیف این گمان نبود
مراجعه شود به ریاض الشعراء، ۱۴۰۲.

۳۲۸) وقتِ تکیه، ظاهراً وقتی بوده است که مصرف کنندگان حشیش احساس نیاز به بالش (= تکیه) می‌کرده‌اند.
۳۲۹) واچیدن به نظر می‌رسد که فعلی بوده است که برای مصرفِ حشیش به کار می‌بُرده‌اند.
۳۳۰) چار ضرب ← ۲۹۵.　　۳۳۱) قلوله‌های اسرار ← ۲۰۳.

بوستانی همچو جنّت محترم / زنجبیلش حاصل و کافور هم
جوز بویا[۳۳۲] گردِ او گنبد شده / کلّه‌ها از خشکی‌اش بی خود شده
جوز هندی[۳۳۳] در میان آورده سر / مغز او را برده سودای شکر
دارچینی در میان آورده پوست / چون کبابه[۳۳۴] دل‌کباب از شوقِ دوست
طرّهٔ سنبل دوالک باز[۳۳۵] بود / خارِ پلپل[۳۳۶] بر رخ بزباز بود
طبع افسیون یوسف مصری مثال / خواب‌ها را گفته تعبیر خیال
از مفرّح[۳۳۷] حُقّه‌ها کاندر نشاط / کس چنان نادیده بر روی بساط
طاس‌ها چیده به روی یکدگر / همچو طاس چرخ پُر در سر به سر
کولهای[۳۳۸] شربت از پهلوی هم / رازها سر بسته گفته در حرم
در میانهٔ قوتیی[۳۳۹] سربسته بود / میل خاطرها بدو پیوسته بود
ناگهش بگشاد سر مردِ حکیم / شد مشام جان معطّر از شمیم

---

۳۳۲) جوزِ بویا ← ۱۳.

۳۳۳) جوز هندی، فارگیل و شاید هم در اینجا منظور همن جوزِ بویاست

۳۳۴) کبابه، دارویی است از جنس فلفل که نوع بسیار خوب آن را از چین می‌آورده‌اند ← شمارهٔ ۳۳۷.

۳۳۵) دوالک باز، در اصل به معنیِ کسی است که با تسمه‌ای (دوالی) کارهایی می‌کند و مایهٔ حیرت و اعجابِ بینندگان می‌شود، مجازاً هر نوع نیرنگ و فریب.

۳۳۶) بَزباز، فرهنگ‌ها در معنی این کلمه اختلاف دارند، قدر مسلّم این است که چیزی است از نوع فلفل و میخک و هل و قرنفل چنان که درین شعرِ بُستحاق اَطعمه، دیوان، چاپ دکتر رستگار، ۲۴ آمده است و در لغت نامه نیز بدان استشهاد شده است:

فلفل و میخک و بزباز و کبابه چینی / جوزِ بویا بُزَد و هیل و قرنفل در کار

۳۳۷) مفرّح، نوعی معجون و داروی مُقّویِ دل و شادی‌آور بوده است که در ترکیب آن از چیزهای بسیار استفاده می‌شده است و گاه از احجار کریمه از قبیل یاقوت و مروارید هم در آن به کار می‌برده‌اند. (تعلیقات منطق الطیر، چاپ سخن، ۷۱۶).

۳۳۸) کول‌ها، اگر کلمه همین باشد که در متن آمده است باید به معنی نوعی ظرف برای مایعات باشد، مثل شیشه‌ها.

۳۳۹) قوتی، ظاهراً از کلمهٔ قوت (آنچه خوردن آن برای زیستن ضروری است) گرفته شده است، یعنی جایی که قوت در آن نهند. یکی از قدیم‌ترین کاربُردهای کلمه در همین متن ماست. احتمالاً از همین کاربُردِ قلندریّه این کلمه شیوع یافته و هر ظرفی را، با این نوع مشخصات قوتی گفته‌اند. از آن‌جا که منشأ کلمه را نمی‌دانسته‌اند آن را به صورت قوطی نیز نوشته‌اند و مؤلفان لغت نامه، به صرفِ دیدن (ق) در کلمه آن را ترکی به حساب آورده‌اند. بنگرید به لغت‌نامه، دهخدا، قوطی / قوتی. در صفوة الصفا ۶۳۸ ابن بزاز اردبیلی، تألیف اواسط قرن هشتم می‌خوانیم: «هر یکی یک قوتی قند جهتِ شیخ حاصل کردند که می‌بردند» با سپاس از استاد دکتر حسن انوری که ارجاع به صفوة الصفا را مرهونِ اوییم.

زو بـــرون آورد تـــرکیبی چـو زر / هـمچو قـرص مـهر بـر درج سـحر
مردِ صاحب دل به بویش گشت لال / وز زبـــانِ حـال ازو پـرسید حـال
گـفت: تـرکیبی لطـیف و دلبـری / چیست؟ نامت وز کدامین جوهری؟
گفت ترکیبش کـه‌ای مشکـین نـفس / نام مـن مـعجون شـاهی[۳۴۰] دان و بس
جـــوهرِ مـن هست قـند و زعـفران / وانگـهی اسـرار خـالص[۳۴۱] اصـل آن
مـا سـه دمسـازیم تـو بـا مـا بسـاز / تـا یکـایک حـالِ خـود گـوییم باز
قـند اول، حـال خـود آغـاز کـرد / قصّه‌ای شیرین چو شکـر سـاز کـرد
گـفت: مـن بـودم نـیی شـیرین لقـا / یـــافته بـــرگ و نـــوا زآب و هـوا
جان شیرینم خـوش و سـرسبز بـود / کـز دلم دهـقان عـمارت مـی‌نمود
یـــافتم از ســـربلندی ســـرکشی / مـی‌زدم دسـتان نـاز از سـرخـوشی
نـــاگـه آمـد مـرد قـناد از پـی‌ام / گفت بـا مـن: کیستی؟ گـفتم: نـی‌ام
گفت: چون از سرکشی در هـی هـیی / تـو کـه ای از کـامرانـی کـه نـیی
گـر نـیی چـون سـرفرازی مـی‌کنی / راســـتی رابـن‌د و بـازی مـی‌کنی
هر که با صـد بـند گـوید: مـن نـی‌ام / منَ به صـد بـرگ از پـیِ خـونِ وی‌ام
هر که گوید: من نی‌ام در بند خویش / بـایدش بـبرید از پـیوند خـویش
ایـن بگـفتَ و تـیغ بـر حـلقم نـهاد / بـرگ و بـار عـمر مـن بـر بـاد داد
از شکنجه آن گـهم در خـون کشـید / شـیرهٔ جـان از تـنم بـیرون کشید
ساخت یک چندم بر آتش هم مـقام / تـا گـرفت از چـاشنی طـبعم قـوام
چون به حدّ خود قوامم را شـناخت / قـالبی شـیرین زجـان مـن بسـاخت
پس حکـیمم در خـور تـرکیب دیـد / کـلّه‌ام[۳۴۲] در افسـر شـاهی کشید
داد بـــازم بـــر ســـر آتش گـــذر / کـز تـف دل بـرزدم کـفها بـه سـر
چـــون مـــصفّا از تـــباهی آمـدم / هـــمدم مـــعجون شـــاهی آمـدم
ایـن زمـان در قـید قـوتی‌ام اسـیر / وز گشـادم قـوتِ هـر بُـرنا و پـیر

---

۳۴۰) معجونِ شاهی، شاعر، خود، اجزای معجونِ شاهی را توضیح داده است در ابیات بعد از آن به صـورتِ ترکیبِ شاهی نیز سخن می‌گوید. جای دیگر شاهدی برای آن نیافتم.

۳۴۱) اسرار خالص، حشیشِ ناب و سره

۳۴۲) کلّه‌ام در افسـرِ شاهی کشید، ظاهراً اشاره دارد به اینکه «کلّه قند»ها را با چیزی می‌آراسته‌اند که آن آرایش، به منزلهٔ تاج پادشاهی کلّه قند تلقّی می‌شده است.

قوت این قوتی قوی افتاد و مست
قوّتِ دل می‌دهد هر جا که هست

زعفران آنگه زبان دلگشا — برگشاد و کرد حال خود ادا
گفت: من بودم گیاهی دردناک — در مسجّد خانهٔ زندان خاک
با پیازی ساخته چون اهل راز — در پیازم جمع صدتویه[۳۴۳] نیاز
بر درِ حق عزّ و نازی داشتم — چون پیازی و نیازی داشتم
تا که آمد آبِ رحمت بر سرم — حلقِ جانِ تشنه شد از وی ترم
بس که شد آبِ حیاتم رهنمون — آمد از ظلمت مرا خضری برون
جوشنِ ده تویه را بشکافتم — کز سنان و تیغ برگی یافتم
چون ز مرگِ خویش ماندم در شگفت[۳۴۴] — هر دم از برگم گلی دیگر شکفت
برگ سرسبزی چو چرخ از من ربود — در فراقِ عمر پوشیدم کبود
چون شدم خرقه کبود و روی زرد — رنگ و بویی یافتم از اهلِ درد
رشتهٔ جانم شد از تاب و قرار — گشت چون شمعم رگِ جان زرد و زار
سردِ دهقان شرم از ریشی نداشت — ریشه‌ام را بُرد و دل ریشم گذاشت
تاب هجرانم رگ جان خشک کرد — آرزوها بر دلم زان خشک کرد
چون حکیمم دید لب خشک این چنین — خشکی‌ام را کرد با مشکی قرین
از پی شادی درویشان فن — رنگ و بویی داد شاهی را زمن
این زمان در قید قوتی‌ام اسیر — وز گشادم قوتِ هر برنا و پیر

قوت این قوتی قوی افتاد و مست
قوّت دل می‌دهد هر جا که هست

آنگهی اسرار راز آغاز کرد — پرده از روی معانی باز کرد
گفت: بودم دانه‌ای عنبر سرشت — آدمم آورده با خود از بهشت
از سواد الوجه[۳۴۵] بر من خال بود — فقر من، زان خالِ من، خوشحال بود
چون جدا افتادم از باغِ جنان — خاک بر سر کردم از تشویر آن
تا مرا از خاک گردی شد پدید — در دلم از شوق دردی شد پدید

۳۴۳) صدتویه، صد لایه، تو به تو و لایه بر لایه به شمارِصد.
۳۴۴) شگفت را به ضمّ نیز ضبط کرده‌اند.
۳۴۵) اشاره است به سخن مشهوری که به عنوان حدیث نیز تلقی شده است که الفَقْرُ سوادُ الوَجْهِ فی الدارَیْن، تهیدستی مایهٔ روسیاهی دنیا و آخرت است. بنگرید به شرح شطحیات، روزبهان، ۱۴۴.

چون بدید از خاک گرد من که چیست / همچو باران آسمان بر من گریست
خاکِ من از شوق او شد غرقِ شوق / جنبشی در من پدید آمد ز ذوق
کف زنان از خاک بیرون آمدم / هر زمان در رقص موزون آمدم
باد در کف سر زدم بر روی خاک / بر گشادم دست کای ستارِ پاک
دست خالی آمدم چون مفلسان / پخته کن کارم به کامم در رسان
کرد در برگم نظر پنهان حکیم / دید بر وی نقش اسرارِ قدیم
دست من بگرفت و از خاکم رهاند / پای کوبانم ز آتش بگذراند
داد یک چندی به شیرم پرورش[۳۴۶] / تا شدم بالغ ز طفلی در خورش
جوی شیر جنتم با یاد داد / شد به شیرم مژدهٔ ارشاد داد
من بدان ارشاد راهی یافتم / وصل شاهی را پناهی یافتم
این زمان در قید قوتی‌ام اسیر / وز گشادم قوتِ هر بُرنا و پیر

قوت این قوتی قوی افتاد و مست
قوّت دل می‌دهد هر جا که هست

خلاصهٔ ترکیب

گر خبر داری ز اسرار نهان / قصّهٔ ترکیب تست این داستان
قالبت قوتی شاهی آمده ست / جانت اسرار الاهی آمده ست
قندِ تو روحِ نباتات آمد بَبر / گشته ظاهر منشأ او از جگر
چون جگر را جانِ شیرین قند شد / زان به شیرینی دلش در بند شد
زعفرانت روح حیوان آمده ست / پرده بر دل منشأ آن آمده ست
چون دلت از زعفران قوتّ گرفت / روحِ حیوانی بدو نسبت گرفت
روح انسانی ست اسرار ازل / وز دماغِ آدمی او را محل
لاجرَم اسرار در قصر دماغ / می فروزد فکر را هر دم چراغ
دانه بود این روح در انبار شاه / یافته شهدانه نام از عزّو جاه
تخم این شهدانه آورد از بهشت / دست قدرت در گل آدم بکشت
چون فتادت کار با خاک و گِلی / در جمادی پیشت آمد منزلی

۳۴۶) در شیر پروردنِ حشیش، ظاهراً رسمی بوده و یکی از صورت‌های پروردن آن. ← ۱۹۶.

پس بسرستی برگ و باری یافتی / در نباتی هم گذاری یافتی
چون حکیمت پرورش در شیر داد / منزلِ حیوانی‌ات در ره نهاد
تا شدی صافی ز تاریکیِ راه / جلوه کرد از جانِ تو اسرار شاه
پس حکیم کامل از دیگ وجود / با تو سّرِ عالم سفلیٰ نمود
در خورِ کام شهت کرد، از قوام / مر ترا ترکیب شاهی[۳۴۷] کرد نام
چون تو از ترکیب خود کردی طلب / یافتی تفصیل و اجمالی عجب
اصل و فرع خویش را در معرفت / یافتی یک ذات اندر سه صفت
زعفران و قند و اسرار ای عزیز / شد یکی در معنی و صورت سه چیز
زعفران آمد چو عاشق زرد و زار / قند را معشوق شیرین لب شمار
در رخ اسرار بین سیمای عشق / کوست اصلِ فکرت از سودای عشق
گرچه هر یک شان به راهی آمدند / در سرشتِ خود گیاهی آمدند
عاشق و معشوق و عشق آمد سه نام / هر سه اندر اصل یک جوهر مدام
چون تو جزو از کُل بدانستی نخست / عزم رفتن سوی کل کردی درست
در طریق خود طلب کردی دلیل / زانکه نتوانی به خود رفت این سبیل
چون امینی مرشدی ره یافتی / جای خود در مخزن شه یافتی
کو به تدبیری که دانست از خرد / بر لب شاهت رساند از دست خود
چون تو گشتی با لب شاه آشنا / قطرهٔ تو گشت در دریا فنا
بیش ازین شادی بُدی شاهی شدی / در بقای شاه آگاهی شدی

آمدی شه دانه اوّل سوی دام
شه بماند و دانه گم شد، والسلام

کلمهٔ چند است از زبانِ کلمه‌چی‌ء[۳۴۸] بابو در ختم کتاب

تا کی آخر ای دل از هزل و مجاز / در حقیقت گو سخن چون اهل راز
از زبان حال شو اسرار دان / نام اسراری و شعر او بمان[۳۴۹]

---

۳۴۷) ترکیبِ شاهی، بنگرید به معجون شاهی ← ۳۴۱

۳۴۸) کلمه‌چی، چنین است در متن و معنیِ دقیق آن معلوم نشد. شاید کلمه‌چی (= کلمه‌چین) به معنی سخنور و خوش‌سخن است. در متون کهن کلمه کردن و کلمات کردن به معنی سخن گفتن دیده شده است. نوشته بر دریا، ۲۱۶ و ۲۷۱ و تعلیقاتِ همان کتاب، ۵۲۵؛ رسالهٔ سپهسالار، چاپ افشین وفایی، ۱۵۹-۱۶۰.

۳۴۹) ماندن متعدی است، به معنی نگه داشتن.

از گـــل تـــحقیق شـــمعی بـــرفروز / همچو خـاشاکـی حشـیشت را بسـوز
تـــا نکـــرد اســـرار بـــر آتش گـــذر / کـــوثرِ دل‌هـــا نگشـتش آبـخور
تا ترا برگی ز بـدعت درخـور است / آتش افـروزی ز دوزخ در بـر است
مستیی کـز بـنگ خیزد وز شـراب / زو نخیزد هیچ غیرِ خـورد و خـواب
مستِ جامی شو که چون نور افکند / مرد را از خواب و خـور دور افکـند
مســتیی کـز هســتی‌ات دارد جـدا / نشـــوهٔ آن نـــیست در آب و گـــیا
مـی مکـن ای نـیک‌دانِ نیکخواه / انـدرین دفـتر بـه چشـم بـد نگـاه
کـانچه در سـلکِ عـبارت رانـده‌ام / بـیشتر بـــر اســتعارت رانـده‌ام
و آنـچه وصـف بـنگ گـفتم در هـنر / عـــیبِ او در ضـمن گـفتم بـیشتر
نـقش آوردم کـه هـزل انـدر مـیان / تـــا مـــضّرت‌های او کـردم بـیان
گـر هـنرمندی تـو و صـاحب نـظر / عـیب مـن بگـذار و عـیب او نگـر
بلکه عیب خـویش اگـر یـاد آیـدت / دل زعـــیب هـــر دو آزاد آیـدت
گرچه این امر از خرد دور آمده ست / عـذرم «المأمـورُ مـعذور» آمـده‌ست
زیـن خـیالم رخنه‌ای در دیـن نشـد / وان که حق بین بود بـاطل بـین نشـد
یـارب از احسـان و فـضل بیشمار / از بـد و نـیک آنـچه گـفتم درگـذار

چون تو بر اسرار دلهایی علیم
ختم شد. استغفرالله العظیم[۳۵۰]

---

۳۵۰) با اینکه از آثار سیبک (فتّاحی / ثُقّاحی) نیشابوری نسخه‌های بسیار در جهان وجود دارد، از دیوان اسراری او تاکنون بیش از یک نسخه نیافته‌ام و اساس کار من همان یک نسخه است با این مشخّصات:
کلیّات فتاحی، قاهره، شمارهٔ 162 ادب فارسی، تاریخ ۸۷۹. بعد از ختم کلیات فتاحی بخشی از دیوانِ البسهٔ نظام قاری است با این انجامه: نمّت بعون الله و حُسنِ توفیقه فی غُرّة شعبان المُعَظّم عَمَّت برکاته، عام ۸۷۹. کلیات فتاحی شامل این اَجزا است: شبستان نکات، رسالة من الإنشاء المصنوعة تا ورق ۶۴، حُسن و دل تا ورق ۷۶، روضهٔ بستان (همان دستور العشاق) تا ورق ۸۸، قصائد مولانا فتاحی تا ورق ۱۹۶، غزلیاتِ مولانا فتاحی تا ورق ۲۰۵، اسرارنامه (دیوان اسراری) تا ورق ۲۸۴، خماری (دیوان خماری) تا ورق ۳۱۲، رسالهٔ البسه (بخشی از دیوان البسهٔ نظام قاری) تا ورق ۳۳۰.

۶۶) مناظرهٔ شراب و حشیش

در سفینهٔ تبریز، گردآوری و به خطِّ ابوالمجد محمّد بن مسعود تبریزی، که در فاصلهٔ ۷۲۱-۷۲۳ کتابت شده و یکی از مهم‌ترین ذخایر فرهنگ ایران به شمار می‌رود، دو شعر در مناظرهٔ بنگ و باده، آمده است که نخستین آنها ازان سعدِ بهاء (اوایل قرن هشتم) است و دومی گوینده‌اش نامعلوم است. آنچه مسلّم است این است که این دو شعر از قرن هفتم و اوایل قرن هشتم نمی‌تواند جدیدتر باشد. نقل این دو نمونه شعر، که در معیارهای عصر خود از سستی و رکاکت هم اندکی آسیب دیده‌اند، فقط برای این است که خوانندگان کتاب توجه کنند که مسألهٔ حشیش در این قرن چه گونه امری عامُّ البَلویٰ بوده است و در جغرافیای پهناوری از سیواس تا ماوراءالنهر بر سجّاده‌ها و نزدِ پیران مناجاتی حضور داشته و همگان را به خود مشغول کرده بوده است. از آن‌جا که میانِ حشیش و راه قلندر پیوندی استوار وجود داشته، ما در چنین جغرافیای پهناوری از حضور گستردهٔ ایشان نیز آگاه می‌شویم.

مسألهٔ مناظرهٔ شراب و حشیش در قرنهای بعد باز هم ادامه یافته و فضولی بغدادی (متوفی ۹۷۰) منظومهٔ بنگ و بادهٔ خود را به زبان ترکی سروده است. و در شعرِ شاعرانِ عربی زبان قرن هفتم و هشتم نیز تنوع‌جویی‌هایی بر سرِ مناظرهٔ حشیش و شراب می‌توان دید[۱]

---

۱) ← فوات الوفیات، ابن‌شاکر، ۲۷۳/۳-۲۷۵ که دو قصیده درین زمینه از نورالدین اِسعِردی (۶۱۹-۶۵۶) آورده است در مدح و ذمّ هریک ازین دو و ابن‌شاکر در پایان می‌گوید: ازین راه می‌توان به توانائیِ شاعر پی بُرد که چه‌گونه یک چیز را یک بار ستوده و یک بار نکوهیده است. نیز ← Franz Rosenthal, *The Herb*, pp. 163-174 که در آنجا ترجمهٔ همین دو شعرِ اِسعِردی را آورده و چند شعرِ دیگر نیز از ابن‌غانم (متوفّی ۷۳۷) و صَفیُّ الدین حلّی (۶۷۷-۷۵۰) و شعری بدون نام گوینده‌اش.

الف. قصیدهٔ سعد بهاء

مناظرهٔ شراب و حشیش

از گفتار ملک الکلام مولانا سعد بهاء

دی خَضِر را با دم عیسیٰ دمی دیدم قرین — در محاکا و مباهات عجب از راهِ کین
گفت باده بنگ را آخر تو باری کیستی؟ — تا نهی بر اسب لافِ منکِری هر لحظه زین
خشک‌مغزی کز تو گر یک جو خورَد در عمرِ خود — دم به دم ریزیش دم از فکرهای سهمگین
کی تو را ترطیب و طیبی همچنان‌کاید ز من — از خیالاتِ تو در گلخن خزد مردم حزین
رستمی از تو اگر مُشتی خورد گردد زبون — همچو روباهی شود از شرّ تو شیرِ عرین
بنگ گفت: آهسته برزن بانگ بر من بی‌سبب — شرم دار از ریش خود ای بی‌حیای راستین
من نیَم باری چو تو سرمایهٔ فسق و فساد — موجبِ غوغا و فتنه باعثِ صد جنگ و کین
در تُبی و از نَبی قَدْحِ تو آمد بارها — تو حرام مطلقی از روی شرع و عقل و دین
تو خراباتی و من پیرِ مناجاتی کجا — نسبتی باشد مرا با تو، بگویی ای لعین
جای من پیوسته در پهلوی سجّاده بوَد[۲] — بیشتر تو با کفِ رندان و گبرانی قرین
گفت باده: کَلکَل آوردی چو [بی] مغزانِ خود — تو کیی باری که گویی: من چنانم یا چنین
اصل و فرعِ خویش بنگر، شرم دار از ریش خویش — نه تویی «تصحیفِ ننگ» آخر یکی نامت ببین
نه تو از مردان میدان منی ای خشک‌مغز! — گر تو خشک آری، ترا بهتر بوَد می‌دان یقین
اولاً از اصل گویم، آنگهی از فرع و فعل — مادرِ من هست انگور، از فواکِه بهترین
ور حدیث اِخوَت واخوانِ خود گویم ترا — گر بوَد شرمی، ز ننگت، رفت باید در زمین
یک برادر آنک باشد نام او تجنیس خل — خل چه باشد؟ دوست، بر نامش هزاران آفرین
دیگری دوشاب[۳] آنک از حسرتش دوشابها — خورده‌ام زیرا که نه دوشاب بُد نه انگبین
خود چه گویم از مویز رازقی تا رزقِ کیست؟ — خاصه در سِواس، یک مَن نیست از غث و سمین
ای خوشا وقتی که باشد مرد محشوش[۴] خراب — پیشِ او باشد مویزی خوشتر از باغ برین

---

۲) کذا! مصراع اول بیت دهم و بیست و چهارم یکی است و مکرّر و مسلماً در بیت بیست و چهارم هیچ گونه مناسبتی ندارد بلکه خلافِ تمام قراین متنی است.

۳) در زنگی‌نامه، ۵۶: نیز از برادری دوشاب (متن: جوشان و ظاهراً غلطِ مطبعی) و شراب سخن رفته است.

۴) محشوش: ظاهراً اسم مفعول از مادهٔ حشیش به معنیِ حشیش‌خوار و حشیش‌زده است. جای دیگر این کاربُرد را ندیده‌ام. اگر کلمهٔ مُخَشَّوشِن باشد به معنی مردِ خشن و باخشونت بسیار خواهد بود.

طول دارد قصّهٔ خویشانِ من، خود آنِ خویش
گویم. از خویشان چراگویم؟ نیَم نَفْسِ مهین

نامِ من «راح» است و باشد اشتقاقِ من ز «روح»
راحتِ روحم، مرا خود فخر بس باشد همین

صحبتِ من بیشتر باشد به شاهان ملوک
یـا بـه اربـابِ هنر، یـا بـا بُتانِ نـازنین

ساقیانم سیم‌ساقانِ خطا باشند و چین
ساقیِ تو باشد اغلب شیخکی پُرچینْ جبین

جای من پیوسته در پهلوی سجاده بوَد[۲]
جای تو باشد رگو یـا جـرعه‌دانِ کـاغذین

من به رنگ و بوی خویشم چون لبِ لعلِ بُتان
تو بسانِ فرقِ ایشان، بنگر این فرقِ گُزین

بنگ چون بشنید این بُرهان قاطع را ز می
دیدمش سر پیش افکنده ز خجلت شرمگین

گفت: ای سعدِ بها! باری توأم یاری بـده
زانک من بودم ترا در فکرِ این معنی قرین

گفتم: آری حق چو خورشید است، کی ماند نهان
باده هر فخری کی آرد زیبدش زیرا کمین،

خصلتش این است کز وی هرکه نوشد یک قَدَح
از فَرَح روحش شود یا رَوْح و ریحان همنشین

باده سلطان همه اسبابِ عیش است و طرب
دیگران: ارکانِ دولت از یسار و از یمین

بنگ هم بد نیست، لیکن باده چیز دیگر است
کی برابر باشد آبِ خضر با ماءِ مَعین

لیک از هردو نباشد هیچ راحت روح را
بی‌رُخِ خوبی که رویش هست رشکِ یاسمین

ب) لغیره

دیگر، از آن شراب و حشیش

دی در میانِ بادهٔ صافی، مزاجِ بنگ
در مصعدِ دماغِ من افکند خیره چنگ

بگشاد مَی زبان که منم دخترِ عنب
صافی تن و نشاط‌فزای و عقیقْ رنگ

تا من سر از دریچهٔ خُم بر نمی‌کنم
نای است سرگرفته و خشک است رود چنگ

خاصیّتِ من این و تو ای بنگِ خشک‌مغز
دیگر خواصِ خویش بگو زود بی‌درنگ

بنگِ سبک‌سر، از سرِ وحشت زبان گشاد
کای نزدِ غفلتِ تو، یکی شکّر و شرنگ

من صوفی‌ام ز خانقهِ کیمیای عقل
در دامنم زنند حکیمان به طوع چنگ

«لا تَقْرَبوا الصلوٰة» بر اوراق تست نقش
«اُمُّ الخبائث» است بر آیینهٔ تو زنگ

از تو یکی پیاله و صد زحمتِ خمار
از من طلب علاجِ دل ناتوانِ تنگ[۵]

۵) سفینهٔ تبریز، ۲۴۰.

۶۷) واژه‌نامهٔ زبانِ قلندری

(مفاهیم، مصطلحات، آداب و رسوم)

مشکل بسیاری از پژوهشگران شرقی و غربی دربارهٔ قلندریّه این است که غالباً تصوری ایستا و پیوسته از مسیرِ تاریخی ایشان داشته‌اند[۱] و این امرِ بدیهی را کمتر مورد نظر قرار داده‌اند که مشرب قلندری، هم ریشه‌های گوناگون داشته و هم شاخه‌ها و کششهای گوناگون؛ و از همه مهم‌تر این که مصادیق قلندر و قلندری در تاریخ مصادیقی شناور بوده است. در مرکز تمامی این مصادیق یک وَجهِ سرّی نیز نهفته بوده است. به همین دلیل در طول هشت قرن که حضور قلندریّه را در تاریخ یا در حاشیهٔ تاریخ شاهدیم، هرگز دیده نشده است که یکی از پیران قلندر سخنی بر زبان آورده باشد که بر اساس آن سخن بتوان جهتی در اندیشه‌های ایشان جُست. گویی تمام ذهنیتِ خود را نهفته می‌داشته‌اند. تنها از روی حرکات ایشان بوده است که مردم آنان را می‌شناخته‌اند. زبانی که به‌کار می‌برده‌اند آن زبان نیز زبانی است ویژه با واژگانی گاه بسیار خصوصی و غیر قابل فهم. آنچه از واژگان ویژهٔ ایشان در متنهای قلندری و وابسته به آن باقی مانده است، بی‌گمان بخش ناچیزی از دایرهٔ لغوی vocabulary ایشان است. با اینهمه، در زبان فارسی معاصر صبغهٔ کمرنگی هنوز از حضور ایشان را می‌توان مشاهده کرد: بی‌گمان کلمات و کنایاتی از نوع

---

۱) تنها به یک نمونه که از همهٔ نمونه‌ها علمی‌تر و احترام‌برانگیزتر است اشاره می‌شود و آن هم فصلی است که استاد فریتز مایر دربارهٔ قلندریّه پرداخته است در کتاب ابوسعید ابوالخیر، حقیقت و افسانه، صص ۵۷۱-۵۹۷.

کتک زدن، دک کردن، پرسه زدن، پاتوق / پاتوغ، جُعَلَّق، از سکه افتادن، وِلو کردن، و آلو (عَلو / آتش) چیزهایی است که از زبان ایشان وارد زبان فارسی عمومی شده است.

بعضی از واژگان ویژهٔ ایشان، چنان می‌نماید که فقط اسم صوت باشد، مانندِ

۱) آپ و اوپ و ایپ زدن

۲) اَلا اوب زدن

از طرح مسأله و اظهارِ یک حدس نباید پرهیز کرد. در روزگار کودکی من، در کدکن، وقتی بچه‌ها (و بزرگان نیز) می‌خواستند بگویند: من سکوت اختیار کردم و دیگر سخن نخواهم گفت، دست بر روی لبهاشان می‌نهادند و می‌گفتند:

اَپِّ تَرَپِّ[۲]

و من تصور می‌کنم که این عبارتِ زبان قلندریّه باید با همان «اَپِّ تَرَپِّ» مرتبط باشد و «ترپ» درین جا به معنیِ سخن و آواز است، یعنی آواز را قطع می‌کنم. شاید بتوان گفت که این تَرَپِّ همان است که ما از آن کلمهٔ «مطرب» را به معنی آوازه‌خوان داریم و حتی موسیقی‌دانِ بزرگِ عصرِ سامانی هم که به نامِ «بوطلب» مشهور بوده است و شاعرانی مانند فرّخی ترانه‌های «بوطلب» را در شعر خود ستوده‌اند[۳]، نامش «بوطرب» بوده است و در غزلیات شمس هم «بوطربون»[۴] از همین ریشه است و با «طربِ» زبان عربی، ظاهراً، ربطی ندارد. تبدیل **ر / ل** در فارسی رایج‌ترین اِبدال است.

آنچه در صفحات بعد می‌آید فهرستِ الفبایی مفردات و ترکیبات و کنایات و اشارات زبان قلندریّه است که در متنهایِ ویژهٔ قلندری استعمال شده و ما آنها را به گونهٔ الفبایی تنظیم کرده‌ایم با ارجاع به هرکدام از متنها:*

آب: در آب سرد، در زمستان، غوطه خوردن: ۶۰

آب اوب و ایپ زدن: اصواتی که قلندریان بر زبان می‌رانده‌اند و به صورت‌های دیگر هم دیده می‌شود ← هلاهیپ و در مجموع بیان حالت

---

۲) گاهی در دنبال این عبارت می‌افزودند: سینهٔ مارْم گولِ گلو، یعنی پستان مادرم گلِ گلاب!

۳) دیوان فرخی سیستانی، ۵، متن و حاشیه مقایسه شود.

۴) غزلیاتِ شمس، ۳۰۰/۱، ۱۹۳/۲ و ۲۲۲/۴.

* ارجاعات به شمارهٔ فصلها است و در موردِ دیوان اسراری به شمارهٔ پاورقیها، مگر در مواردی که فاصلهٔ بین شماره‌ها ملاک ارجاع قرار گرفته است.

تحسین و شگفتی است. ۵۴، ۶۱
آب برداشتن: اسراری ۵۰
آب بنگ در آفتاب پروردن: دیوان اسراری ۲۱۶
آب نوشیدن پس از حشیش: دیوان اسراری ۱۱۴
آب و اوب و ایب درکار بودن: ۵۵
آب و ایب زدن بر یادِ ـ: ۵۴
آتش اسرار: اسراری ۱۳۴
آتشدانی شدنِ بنگی: اسراری ۲۵۱
آستانهای پیران: ۵۶
آلااوپ گویان: ۶۱
آلاب: دیوان اسراری ۱۳۳
آلاو: دیوان اسراری ۲۱، ۱۶۰، ۱۷۲
آمیختن حشیش به قند و زعفران: دیوان اسراری ۷۷
آویز عمری : ۵۹ معنیِ دقیق آن معلوم نشد
آهن و فولاد، از سر تا پای: طرز آهن پوشیدن قلندران حیدری ۶۰
آینه (همراهِ پاکی در تراش): دیوان اسراری ۱۰۳
اَبدالِ رومی: ۵۶
ابرو تراشیدن: دیوان اسراری: از رسوم قلندریّه ۶۲ و ۶۳
احداث: ۵۴
احداث، سنگ ـ: ← سنگِ احداث
اخی بهاء الدین عمر: ۵۸
اخی داود ترمذی ۵۶
اخی درویشان: کنایه از قلندران ۵۶
اخی سعید زخم‌دار: ۵۴
اخی محمود بلخی: ۵۴
ادامَ الله میامن تجریده: از دعاهای رایج در حق قلندران ۶۱
ارباب حلقه، رهنمای ـ: راهنمای قلندران ۵۴
از دستِ: به وسیلهٔ ۵۴
از روی دست فرو مالیدن: اسراری ۲۵
از وقتِ خود برکردن: اسراری ۲۳
استره: تیغ برای تراش سر و ریش و ابرو ۶۲
استره کاران: ۶۱
استره کاری: عمل تراش ریش و سر و ابرو ۵۶، ۶۱
اسرار: یک اسرار، واحدِ کشیدن حشیش، دیوان اسراری ۱۰۶، ۱۸۶
اسرار: حشیش ۵۶، ۶۰
اسرار خاص این مزار: ۵۶
اسرار خاص لنگر: حشیش خالص و مخصوص لنگر ۵۶
اسرار خالص: دیوان اسراری ۳۴۲
اسرار خراسانی: دیوان اسراری ۲۸۸
اسرار در شراب سرشتن: دیوان اسراری ۲۴۸

اسرار مردان: ظاهراً حشیش و چرس و بنگ منظور است. ۵۵

اسرارِ مجاز: ۶۱

اسرار مولانا: اسراری ۶۲

اُسْوَةُ المنقطعین: از عناوین قلندران در مکاتبات به ایشان ۵۸

اشتهای حشیشیان: دیوان اسراری ۷۶، ۷۸، ۱۱۳، ۱۲۸

اشتهای کاذب: اسراری ۲۱۱

اصحاب صفه و زنبیل: کنایه از درویشان و قلندران ۵۴

اطوار تجرد: ۵۸

افسردگیِ بنگ: دیوان اسراری ۲۳۷

افشان کردن: اسراری ۲۴۹

اقلِ مسکینان: ۵۷

الا اوب گویان: ← آب و اوب

التماس جان بازی رفتن: ۶۱

الف اول و دوم و سوم و چهارم: طرزِ تراش سر و حرکت تیغ بر روی موهای سر، به شکل الف ۶۳

الف کشیدن: ۶۳ دیوان اسراری ۱۸۰، ۲۲۹

اَلْف لا اوحش الله: هزار لا اوحَشَ‌الله، که عبارتی است برای اظهار شگفتی ۵۴

الله اکبر (سه بار): ۶۳

«الله دوست» گفتن: از رسوم قلندریان است ۶۱

امری نظام: دیوان اسراری ۱۶۹

انبانچه: ظرفی برای حشیش و... ۵۵، ۵۶

انبانچه: دیوان اسراری ۱۵۲

انبان حلوا: اسراری ۱۶

انصاف با ـ سپردن: تصدیق کردن و تسلیم امری شدن ۵۴

انصاف بر ـ بودن: حق با او بودن ۵۵

انگشت کارِ قلندرانه رفتن: تفحصّ کردن ۵۶

انگشت کاری کردن: تفحصّ و جستجو و تحقیق ۵۵

اوب اوب ایب زدن، بر یاد ـ زدن: ۵۶

ایستادن به عذرِ تقصیر: رسمی بوده است مشترک میان صوفیّه و قلندران که در نظام خانقاه سابقه‌ای کهن دارد ۶۱

ای و الله: از عبارات قلندران برای بیان تعجب و تصدیق ۵۶، ۶۱

بابا ابراهیم گرمسیری: ۵۵

بابا جمال ساوجی، پایِ علمِ ـ: ۵۵

بابا حسامِ گازر: ۵۵

بابا حیدر زاوه: ۵۶

بابو: اسراری ۶۶

بابو حاجی چنبردار خراسانی: ۵۴

بابو حاجی قونیانی: ۵۵

بابو حسن قلندر: ۵۶

بابو، خادم: ۵۶

بابو شهاب قلندر: ۶۱
بابو قیصر رومی: ۵۴
باز خلق ساختن، کسی را ـ: رسوا کردن یا خلع از قلندر بودن کردن ۵۵
باقی است، مرا با ـ: ۶۳
بالهنگ: ۵۵
بایزید، به حرمتِ ـ: ۵۶
بایزید، به حقِ ـ: ۵۴، ۵۵
بخته (؟) بخیهٔ (؟) روی بساط: از صفات قلندریّه ۵۶
بخشش جرز دان: سهمی که برای کسی از ... فرستند ۵۶
برتافتن: ۵۵
برج اول: اسراری ۱۷۵
بُرجِ اوّل: (مقایسه شود با تابِ اوّل) نخستین مصرف حشیش در روز، دیوان اسراری ۲۴۴
برچم ← پرچم: از سلاح‌پاره‌های قلندران ۵۵
بر دستِ ـ روانه کردن ـ شدن: (فرستادن به وسیلهٔ ...) ۵۶
بر ساز کردنِ عیش: ۶۱
بر سرِ قدم رفتن: ۶۳
بر سیخ زدن: ۶۱ و اسراری ۲۷۵
بر کردن: مصرف کردن حشیش، دیوان اسراری ۲۰۱
برگِ آزادی: دیوان اسراری ۷۲
برگ بریان کردن: دیوان اسراری ۲۵۳
برگِ پوست پوش: دیوان اسراری ۲۶۹
بر مزید به حقِ بایزید: ۵۴، ۵۵
بروت تراشیدن: از رسوم قلندریّه است ۶۲، ۶۳
برهنه فرق: کنایه از قلندر است ۶۰
بریان کردن برگ: دیوان اسراری ۲۵۳
بَز باز: دیوان اسراری ۳۳۷
بُز بز قدم تریل: (ظ دشنامی است) ۵۵
بز غنجیان، تکیهٔ ـ: دیوان اسراری ۱۵۹
بستهٔ اسرار: دیوان اسراری ۹۶
بنگ جام مهر: دیوان اسراری ۳۵
بنگِ خس: اسراری (میان ۱۳۷ و ۱۳۸)
بو بو: دیوان اسراری ۲۵۲
بورق، غذای ـ: نوعی غذا ۶۱
بوزه: دیوان اسراری ۳۲۷
بوق: از لوازم قلندران ۶۲
بوی بوی: دیوان اسراری ۲۳۱
بهاءالدین جلّاد: دیوان اسراری ۳۷
بهاء الدین عمر، اخی: ۵۸
بی جان شدن: ۵۵
بی جان کردنِ بدن کسی: ظاهراً به معنی کشتن است ۵۵
بیچارگی، عرضه داشتن: اظهار فروتنی کردن ۵۶
بیسراک و پیشرو مردان: ۵۵
بیسراکِ وجود: از صفات قلندران ۵۶

بینوایان سکّه و جوالق: ۵۷
بینوایان سِکّه و صورت: ۵۷
بیهوش دارو: ۶۱
پاپوش ـ در پای: نوعی کفش ۵۹
پارسه ـ هردری: پرسه زدن بر درها ۶۲ و اسراری ۲۲۲
پاکبازانِ با دعوی: ۵۴
پاک بازی و براندازی: معنی دقیق این تعبیر روشن نیست ولی از ظاهر عبارت قابل فهم است. ۶۰
پاکی: از سلاح‌پاره‌های قلندران ۵۵
پاکی: تیغ سلمانی برای چار ضرب، دیوان اسراری ۶۸، ۱۰۳، ۱۷۴، ۱۸۱
پاکی تجرید و تفرید: ۵۹
پالهنگ: از سلاح‌پاره‌های قلندران ۵۵
پایزهٔ ـ بر سینه: ظاهراً علامتی و زینتی بوده است برای روی سینه ۵۹
پای علم ارباب حقیقت: ۶۱
پای علم بابا ابراهیم گرمسیری: ۵۵
پای علم بابا جمال ساوجی: ۵۵
پای علم بابا حسام‌گازر: مجاهدت‌کردن ۵۵
پای علَم ـ به وجود کسی مشرف بودن: ۵۴
پای علم سلطان خراسان: ۵۶
پای علم فخر آراد: ۵۵
پای قبهٔ بلال: ۵۵
پای ماچان: صف فعال
پای ماچان، به ـ فرستادن: به محلِ خاص برای عذر خواهی فرستادن ۵۴، ۵۶، ۶۱ ← پای ماچان
پای ماچان کردن: به صف نعال فرستادن برای عذر تقصیر ۵۷
پرداخته و خلاصه: صفتِ حشیش ۵۵
پرانیدهٔ کسی بودن: تربیت یافتهٔ کسی بودن ۵۵
پرچمِ عَلَم: ۶۰
پرسه زدن: از رسوم قلندران ۶۲
پرسه گردان بودن: از رسوم قلندران ۵۵
پرسه گرداندن: از رسوم قلندران ۵۵، ۶۱
پروردن حشیش در شیر: اسراری ۳۴۷
پرورده: ۵۵
پسِ دستار: جای پنهان کردن حشیش، ۱۲۳
پلاس: جوالق و لباس خاص قلندریّه ۵۹، ۶۰، ۶۲
پنجه احساس: دیوان اسراری ۳۱۷
پنجهٔ سبزک: دیوان اسراری ۵۶
پوپکی: دیوان اسراری ۲۸۷
پوست پوش: دیوان اسراری ۴۰، ۱۱۲، ۱۹۰، ۱۹۸، ۲۶۹، ۲۸۵، ۳۰۲
پوست پوشانِ جعفری: دیوان اسراری ۳۰۵

پوست تکیه: دیوان اسراری ۱۵
پیر تکیهٔ جوانمردی: وصفِ قلندر است ۶۰
پیر جهان گشته: از اوصاف قلندریّه است ۵۷
پیرِ زاویهٔ قلندران: رئیس لنگر ۵۵
پیر مجرّد: از اوصاف قلندریّه است ۵۴
پیر یک سواره: کنایه از قلندر کامل است ۵۴، ۵۷
پیش خوان: دیوان اسراری ۲۲۴
پیشرو مردان: از اوصاف قلندران ۵۵
پیش قدم: سرکردهٔ قلندران ۵۵، ۵۷، ۶۰، ۶۱، ۶۲
پیش قدم بینوایان: وصفی است از قلندر کامل ۵۷
پیشوای اصحاب صفه و زنبیل: از اوصاف قلندران ۵۴
پیشوای مجردان: از اوصاف قلندران ۵۵
پیکِ بارگاه: ۵۹
تاب اسرار: دیوان اسراری ۲۹۹
تابِ اول: (قس برجِ اوّل): دیوان اسراری ۲۴۴
تاج تارک: ۶۱
تاجدارانِ طوق و یاره: از اوصاف قلندران ۶۱
تاج‌دارانِ ملکِ معنی: ۶۰
تاج را بر سرِ دست گرفتن: از رسوم تراش ۶۳
تازه کاری: دیوان اسراری ۳۱۴
تبدیلِ جلود: دیوان اسراری ۳۰۷
تبرّا دادن: از رسوم تراش ۶۳
تبرّک: ۵۶
تجدید: دیوان اسراری ۳، ۷۵، ۹۵، ۱۲۳، ۱۵۷، ۲۰۶، ۳۱۵
تجرید از لنگر: خروج یا اخراج از لنگر ۵۶
تجرید کردن، از خرقه: ظاهراً به معنی از تن بدرآوردن خرقه است ۵۷
تحریر، شیوهٔ ـ: دیوان اسراری ۲۲۶
تحفه، از راهِ ـ: به رسم هدیه و تحفه ۵۴
تحفه و تبرّک: ۵۶
تخته بند یخ: کنایه از قلندران که یخ را می‌شکسته‌اند و در آب سرد می‌رفته‌اند ۶۱
تخریبِ صورت: ۶۲
تراش: ۶۱، دیوان اسراری ۱۰۳
تراش، بنیاد کردن: ۶۳
تراشِ صبحگاهی: دیوان اسراری ۱۴۴
تراش کردن: ۶۳
تراشِ و اتراشیدگان، حاصل از ـ: آنچه از طریق تراش و حقّ آن به دست آید ۶۱
تراشیدنِ سر و ریش کسی: کنایه از محبت و خدمت است ۵۵

تراشیدهٔ حقیقت: از اوصاف قلندران است ۵۴

تراشیدهٔ کسی بودن: مرید و شاگردِ کسی از قلندران بودن ۵۵

ترکِ تجرید: ۵۴

ترک و تجرید: کارِ قلندران است ۶۲

ترکیب شاهی: دیوان اسراری ۳۴۱ و ۳۴۸

تریل: ۵۵

تسلیم شدن: ۵۵

تشنگی حشیشیان: اسراری ۱۲۹

تکبیر خواندن: ۶۳

تکبیر رساندن: ۶۳

تکبیر رفتن: از رسوم قلندریّه است ۵۶

تکبیر صبح: دیوان اسراری ۲۰۸

تکبیر گفتن: از رسوم قلندریّه است ۵۴، ۶۱

تکیه: ۵۴؛ اسراری، ۲۴۱، لنگر در دوره‌های متأخر

تکیه بخشیدن: حمایت کردن و تربیت قلندری را عهده‌دار شدن ۵۵

تکیه معمورا: دعایی است در حق قلندران و لنگر ایشان ۵۵

تکیه نشینان: ساکنان لنگر و تکیه ۵۵، ۵۶

تکیه و احداث: لنگر و قلندران ۵۴

تکیهٔ بزغنجیان: دیوان اسراری ۱۵۹

تلخ و گرفته، صفت حشیش: دیوان اسراری ۱۰۴

تن (طالب را) ملکِ خود کردن: از رسوم تراش ۶۳

تنوره: از علائم و لوازم قلندریان است. ۵۵؛ اسراری ۲۰، ۳۱۰

تنوره داران: ۶۰

تنوره ساختن: ۶۳

تنورهٔ ضمیر به آتش تافتن: ۶۱

توره: دیوان اسراری ۳۳

توغ: ← طوق

تولا دادن: از رسوم تراش ۶۳

تونیان پیک قاینی: دیوان اسراری ۳۱

تو (یا) تویی: اسراری ۲۶۲

تهه / تهیه: ۵۹، ۶۱

تهی‌پای رفتن: ۶۲

تیر بند: در عبارت «تیر بند پر زنگ زرّین» ۵۹

تیغ کشیدن: اسراری ۱۴۴

جاروب کردن لنگر: ۵۴

جرز دان: ۶۱؛ اسراری ۱۹۴

جرس بندِ قافلهٔ ره شناسان: پیشوای کاروان ارباب سلوک ۶۰

جرس دان: از سلاح‌پاره‌های قلندریان ۵۵

جرس دان بخشیدن: تربیت و حمایت کردن قلندر ۵۵

جرعه دان: ۵۹، ۶۱، ۶۲؛ دیوان اسراری ۹۴، ۱۰۰، ۱۸۷
جزم شدن: ۶۱
جسته: دیوان اسراری ۲۲۳
جعفری، پوست پوشان: دیوان اسراری ۳۵ و مقایسه شود با پوستِ جعفری در آیین قلندری، ۱۱۷ و ۱۱۸
جگرها به جای کباب بر سیخ زدن: ۶۱
جُل اسرار: دیوان اسراری ۱۲۴، ۲۹۱
جمعیت بر مزید به حقّ بایزیدا: از دعاهای رایج در زبان قلندریّه ۵۶
جمعیّت خانه: ظاهراً: محل تجمّع و محلّی در لنگر یا لنگر ۵۴. مقایسه شود با جمع‌خانه / جم‌خانهٔ اهلِ حق.
جنبردارِ خراسانی: ظاهراً تصحیف چنبردار است ۵۴
جو: کمترین اندازهٔ مصرف حشیش ۴۴، ۲۰۷
جوال دوز: از سلاح پاره‌های قلندران ۵۵، ۶۱، ۶۲
جوال دوزکاری: ستیزه و جنگ قلندران با یکدیگر ۵۵
جوالق: پلاس ویژهٔ قلندران ۵۹، ۶۲
جوالق: ۵۷
جوالق در گردنِ کسی کردن: نوعی رسم برای تأدیب قلندر خطاکار ۵۵
جوالقِ ـ را بر آتش فنا نهادن: چیزی نظیر خرقه سوختن صوفیّه ۵۴
جوالقیان: قلندران ۶۱
جوز بویا: دیوان اسراری ۱۳، ۳۳۳
جوز هندی: دیوان اسراری ۲۳۴
جوقِ مجاوران: گروه قلندران ساکن در یک لنگر ۵۸
چار تکبیر گفتن: ۶۱
چار جام فقر: اسراری ۶۷، ۲۹۴
چار ضرب: دیوان اسراری ۲۹۵، ۳۳۱
چاک در آستین نمد: دیوان اسراری ۲۳۵
چالاکِ سهمناک: ۵۴
چپ و چهار سوی: ۶۲
چتر: از لوازم قلندران است ۵۹
چتر و صدف: دیوان اسراری ۲۷۹
چرخ: ۶۱
چرخ زدنِ مرید، سه نوبت ـ: از رسوم ایشان به وقتِ تراش ۶۳
چرخ میان: دیوان اسراری ۲۳۴
چرس دان: ظرفی که در آن بنگ و چرس می‌نهاده‌اند ۵۵
چَسْتَه: نوعی نغمه، اسراری ۲۲۳
چشان اسرار: ظ. به‌کار برندهٔ حشیش ۵۹
چشم حشیشی: اسراری ۱۳۵
چشم فرو گرفتن: ۶۱
چفسانیدن کلّه: سر تعظیم فرود آوردن به رسم قلندریّه ۵۴
چوب نبات: اسراری ۱۷

چوگان‌دار: ۶۱
چهار ترکِ کلاه: ۶۱
چهار صد و چهل عقبهٔ یمن بریدن: ۵۵
حاجی کوسه: دیوان اسراری ۸۶
حبهٔ قلب: اسراری ۳۱۱
حجرات لنگر: اطاق‌های داخل لنگر ۵۹
حرز بازو کردنِ نام کسی: کنایه از توجه خاطر داشتن به کسی و به یاد بودن او ۵۹
حرمت بایزید، بر مزید به ـ: از دعاهای رایج قلندریّه ۵۴
حشیش در حلوا: دیوان اسراری ۱۳۲
حشیش در شیر پروردن: دیوان اسراری ۱۹۶
حشیش در شیرینی: دیوان اسراری ۱۴۵
حشیش در موم: در ماه رمضان، دیوان اسراری ۱۴۸
حصهٔ کچکول ـ روانه شدن: سهم کسی را فرستادن ۵۶
حضرتِ سرو پابرهنگان: ۵۵
حقماق، قطب‌الدین: ۶۰
حلِّ ترکیب عطار: اسراری ۶۱
حلقه به گوشانِ: کنایه از قلندران حیدری ۶۰، ۶۱
حلقهٔ درستِ مادرْ مستور: از عبارات ستایش‌آمیز در حق قلندران ۵۵
حلقهٔ ارادت در گوش: ۶۰
حلقهٔ تجرد: همان حلقه‌ای است که حیدریان در گوش و یا آلت تناسلی خود می‌کرده‌اند ۵۹
حلقهٔ نامرادی بر درِ زندان شهوات زدن: اشاره است به حلقه‌ای که قلندران حیدری برای جلوگیری از تماس جنسی بر آلت رجولیت خود می‌زده‌اند. ۶۲
حلوای بی منّت: دیوان اسراری ۲۴۲
حواله از درویشان طلب کردن: از رسوم تراش ۶۳
حیدر زاوه: ۵۶
حیدریان: دیوان اسراری ۲۶۶
حیدریان، هنگامهٔ ـ: معرکه‌ای که قلندریان حیدری بر پای می‌داشته‌اند. ۶۰
حیدری، صفیر ـ: ← صفیر حیدری
حیدری‌گری، طورِ ـ: ۶۲
حیدری وش: شبیهِ قلندران حیدری ۵۹
حیدری وشان: شبیهِ قلندران حیدری ۵۹
خادم بابو: ۵۶
خاصی سعیب: ۵۴
خاکستر، در میان ـ مأوا کردن: از رسوم قلندران ۶۲
خاک نشینان: کنایه از قلندران ۵۴، ۵۵
خاک نشینان پای علم: جمعی از قلندران که در لنگر یکی از رؤسای قلندریّه

جمع می‌شوند. ۵۶
خامِ ناتمام: از دشنام‌های قلندری ۵۵
خاموشیِ پس از مصرف حشیش: دیوان اسراری ۲۴۰
خدمتِ مردان: ۵۴
خرده ریزهٔ فقر: هدایایی که طالب آرد ۶۳
خرقه بر دوش: ۵۹
خرقهٔ تجرد: ۶۰
خرقهٔ تفرد: ۵۹
خس: اسراری ۲۴۵
خسته‌ای جُستن: ۶۱
خشتک معجون: دیوان اسراری ۱۲۲
خشکیِ دماغ: دیوان اسراری ۱۰۸
خضر: کنایه از حشیش، دیوان اسراری ۷۰، ۷۱، ۲۰۵
خط آزادی: دیوان اسراری ۱۱۹
خطبهٔ سنگ تیغ: از مراسم تراش ۶۳
خطبهٔ طریقت خواندن: از مراسم تراش ۶۳
خطبهٔ وصله: از مراسم تراش ۶۳
خلاصه و پرداخته: خالص و پاک ۵۵
خلیلی: گوشه‌ای در موسیقی ایرانی ویژهٔ قلندران ۶۲، دیوان اسراری ۱۶۱، ۲۵۶
خمرِ اَعاجم: دیوان اسراری ۵۴
خوابی ببرگ: اسراری ۱۶۸
خوراک: اسراری ۲۳۶
خونِ شیره: دیوان اسراری ۱۹۵
خیال: از لوازم مصرف حشیش، دیوان اسراری ۵۰
خیال آب: اسراری ۱۲۹
خیاوان: اسراری ۲۵۰
دادِ ترکِ تجرید از ـ ستدن: اخراج کردن از نظام قلندری ۵۴
دارکانی به جای آوردن: معلوم نشد ۶۳
دارندهٔ رقعه: حامل نامه ۵۴
دام تجریده: از دعاهای رایج در حق قلندران ۵۴، ۵۶
دام تفریده: از دعاهای رایج در حق قلندران ۵۵، ۵۶
دایرهٔ فتوّت: ۶۰
در قلم آوردن: ۵۶
درویشی درویشان کردن: اظهارِ خاکساری در برابر درویشان کردن ۶۱
درویشی درویشان گفتن: ۶۲. قس: مدخل بالا، ← دیوان اسراری
دریای اخضر: اسراری ۳۹
دریوزه: ۵۷
دریوزه رفتن: ۵۶
دریوزه نمودن: ۶۱
دریوزهٔ خاطره‌ها: دیدار و استفاده از انفاس اصحابِ معنی و سلوک ۵۶
دست ادب بر هم نهادن: از مراسم لنگر

است ۶۳
دست راندن: ۵۶
دست کفچهٔ بادیهٔ حجاز کوفتن: ۵۵
دکّانِ سوسن: دیوان اسراری ← سوسن
دل زدن: دیوان اسراری ۲۹۰
دلیل خویش و بیگانه: ۵۴
دندان تلخ کردن: ۲۴۵
دندان زدن: دیوان اسراری ۹۷، ۲۸۶، ۳۲۲
دوالک باز: دیوان اسراری ۳۳۶
دهرهٔ هلالی در دست: دَهره یکی از ابزارهای دفاعی و سلاح‌پاره‌های قلندریان است ۵۹
دیزه: اسم خاص ۵۵
دیگ پالان!: دعایی است در حق لنگر ۵۶
دیگ پالان کردن: ۵۵، ۵۶، ۶۱، ۶۲ و دیوان اسراری ۲۴۷، کنایه از طعام خوردن و احتمالاً غذای سیری خوردن
دیگ پالان گردیدن: ۵۴، ۵۵، ۶۱
دیگ عرقچین، برای سفره: از لوازم سفره و مطبخ بوده است شاید چیزی شبیه دم‌کنی عصر ما ۵۶
دیوانهٔ رومی: ۵۶
رُخ زردی: اسراری ۴۵
ردی بسا: (؟) ۵۴
رساندن، به لب و دهان درویشان: ۶۳
رسواییِ چشم: اسراری ۸۹
رنده طلب کردن: در یک نزاع که میان دو قلندر در لنگر روی داده است: «رنده طلب کردند تا مراغی (قلندرِ غالب) را بی‌جان کنند» معنی دقیق روشن نشد. ۵۵
رنگ: از نشانه‌های قلندران است ۵۵
رنگ پاسیواسی: ۵۴
رنگ‌پوش: فصلِ ۴۷
رودکار، مفردانِ: ۶۱
روندگان: ۵۶
روندگانِ دعوی‌دار: ۶۲
روی بر زمین داشتن: کنایه از تواضع ۵۷
روی بساط: ۵۶
روی ناخن، اندازهٔ ـ: دیوان اسراری ۸۴
ریش تراشیدن: رسم قلندران ۶۲، ۶۳
زاد تجریده: از دعاهای رایج در حق قلندران ۵۵
زاویه‌های گوشه نشینان: کنایه از درون لنگر است ۵۷
زبان کشیدن: ۶۱
زخم: ۶۰
زخم خوردگان ـ: از اوصاف قلندریّه است ۶۰
زخم دار برهنه: از اوصاف قلندریّه است ۵۴
زخم قطب عالم بر وجود کسی زدن: او را

به آداب قلندری پروردن ۵۵
زخم کتک: ضربتی که از کتک (← کتک) بر کسی زنند ۶۱
زعفران دربنگ: دیوان اسراری ۷۷، ۱۱۵
زعفران دوزخ: دیوان اسراری ۸
زغل و دغل: از دشنام‌های قلندریّه است ۵۵
زلّه بستن: ۶۱
زله بند: ظ: کسی که از لنگر و غذای آن می‌خورد و قلندر راستین نیست ۵۶
زلّه بند منهل: ظاهراً کنایه از قلندری است که در خانقاه از طعام ایشان می‌خورد و می‌برد شاید: مستحل؟ ← طریق متأهل بر زله بند ۵۵، ۵۶
زمرّد (حشیش): ۶۱
زمزمهٔ تکبیر و تهلیل: ۶۰
زنبیل: وسیله‌ای که قلندران در دست می‌گرفته‌اند برای کدیه و دریوزه ۶۱
زنجیر حیدری: دیوان اسراری ۳۲۱
زنجیر زدن: دیوان اسراری ۱۶۶
زنده طلب کردن: ۵۵
زنگ: از نشانه‌های قلندران است ۵۵
زنگ ـ بر میان: رسم قلندر است ۵۹
زنگ زرین: ۵۹
زنگلهٔ شوق پای نشاط را در حرکت آوردن: کنایه از حرکت است ۶۱
زنگ و طوق قطب عالم بابا حیدر: ۵۶
زوایا و خوانق: ۵۵
زوبین زوب (در عبارتِ به زوبین زوبش هلاک کنیم): ۶۱
زیادتی جمعیت و صحبت را تکبیر گفتن: نوعی دعای خیر است در حق لنگر یا صاحبِ لنگر ۵۴
زیارت مردان: از آداب قلندریّه است ۵۶
سادهٔ سوده: دیوان اسراری ۱۰۲
ساکنانِ آن بقعه: ۵۴
سالک مسالک الترک و التجرید: از اوصاف قلندریّه در مکاتبات ۵۸
ساو کشیدن: ساو، سنگی است که کارد را بدان تیز می‌کنند و ساو کشیدن عمل کشیدن کارد است بر آن سنگ ۶۳
سبز: اسراری ۱۵۵
سبزارنگ: دیوان اسراری ۹
سبزپوشان بهشت: اسراری ۴۶
سبزپوشان هرات: اسراری ۸۱
سبزِ خنگِ طرب: اسراری (بین ۱۳۹-۱۴۰)
سبزِ سحر: دیوان اسراری ۲۱۴
سبزِ سوسن: دیوان اسراری ۲۶۵
سبز کوهی: اسراری ۲۵۸
سبزِ لطیف: اسراری ۱۳۷
سبز ناشتاب: اسراری ۱۷۱
سبزنبات: دیوان اسراری ۱۵۴
سبزه خوار: دیوان اسراری ۱۳۰

سبزهٔ پرورده: دیوان اسراری ۱۵۳
سبزهٔ سوده: دیوان اسراری ۱۲۷
سبیل انداختن: تراش سبلت ۶۳
سپرِ سینه: ۵۹
سجدهٔ طریقت: در مراسم تراش ۶۳
سجدهٔ طریقت: ۶۳
سجود آوردن: ۵۵
سجود آوردن، بر قدمگاه آدم: از عبادات و مراسم قلندریّه ۵۵
سجود پس دیواری کردن: ظ: پنهان شدن یاکاری پنهانی کردن ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۲
سر آمدهٔ جهان: از ستایش‌های قلندران است ۵۴
سر بر کردن در جایی: آفتابی شدن ۵۵
سر به گرد آوردن: اسراری ۵۸
سر تراشیدگان: قلندران ۵۴
سر تکیه نشین قلندرخانه: رئیس لنگر ۵۹
سر حلقه، این: این جانب ۵۶
سر حلقه مسافران بر و بحر: ۵۷
سرحلقه و پیشوای مجردان: ۵۵
سرحلقهٔ ذاکران: ۶۱
سرحلقهٔ معنی: ۵۴
سُرخیِ چشم: دیوان اسراری ۱۲، ۸۹، ۱۴۱، ۲۱۲
سردار تنوره داران: رئیس قلندران ۶۰
سر درکردن: ظاهر شدن و حضور یافتن ۵۶
سرِ دستار: جای پنهان کردن حشیش، اسراری ۱۲۷
سر دستی: ۵۹
سر شمع، یک سر شمع: ← شمع
سرِ شکستگی بر زمین داشتن: اظهار تواضع و خاکساری ۵۴
سر شمع حضور افروختن: حضور یافتن در جایی ۶۲
سرِ صدق به سینهٔ صفا فرود آوردن: کنایه از فروتنی ۶۱
سرور بی‌نوایان: صفتِ احترام‌آمیز قلندران ۵۵
سر و ریش ـ تراشیدن: ۵۵
سعید زخم‌دار، اخی: ۵۴
سفر جوالق: ۶۲
سفره‌انداز: متصدی سفره ۵۹
سفره دار: دیوان اسراری ۸۳
سفره گردان ا: دعایی در حق لنگر ۵۶
سفره گردان گردیدن: دعایی است در حق لنگر ۵۴
سفره وقفِ روندان کردن: ۵۶
سفرهٔ خاص: دیوان اسراری ۱۰۵
سفرهٔ سبز: دیوان اسراری ۹۰
سفیدْ مُهره: دیوان اسراری ۱۹۲
سُکّانِ حجراتِ لنگر: ۵۹
سکّه: از رایج‌ترین واژه‌های آیین قلندری

است احتمالاً به معنی سرو سیما و سرو لباس ۵۴
سکّه دارِ زمان: از اوصاف قلندران است ۵۵
سکه و جوالیق: ۵۷
سکّه و صورت: سیما و شمایل قلندری ۵۴
سکّه و صورت، صاحبان ـ: قلندران ۶۳
سکّهٔ آن حلقه بر مزید!: دعایی است در حق لنگر قلندران ۵۶
سکّهٔ مردی نشاندن: ۶۰
سلاح پاره‌های درویشان: کچکول، پرچم، پالهنگ، جرس دان ۵۵، ۵۶
سلامِ پیش‌بُر: دقیقاً معلوم نشد ۵۵
سلام خواندن: ترجمهٔ «قَرأَ السلام» در زبان عربی است ۵۴
سلطانِ وقت: وَصفِ قلندر است ۵۶
سُنّتِ قلندری: ۵۶
سنجحه: چیزی از جنس جوالق ۵۴
سنجق: دیوان اسراری ۳۰۳
سنگ احداث برگردن کسی نهادن: نوعی شکنجه و تأدیب قلندرانه است ۵۵
سنگ احداث، ترسیدن از ـ: ۵۵
سنگ غرامت برگردن گرفتن: سنگی بوده است که برگردن می‌نهاده‌اند برای عذرخواهی و اظهار پشیمانی ۶۲
سنگ ملامت درگردن ـ نهادن: ۵۶
سنگ و پاکی: از سلاح پاره‌های قلندران ۵۵
سنگ و تیغ: دیوان اسراری ۶۹
سنگ و تیغ در میان آوردن: ۶۳
سوختن ریش: دیوان اسراری ۱۸۶
سوختهٔ راهِ طریقت: ۵۴
سودهٔ صاف: اسراری (بین ۱۳۹-۱۴۰)
سوسن: حشیش فروش در نیشابور، دیوان اسراری ۳۸، ۱۱۸، ۱۷۷، ۱۹۹، ۲۵۴، ۲۶۵، ۲۷۲
سهمناکِ وجود، آن ـ: ۵۴
سیّاح: ۵۷، ۵۹
سیّاحِ ربعِ مسکون: ۵۷
سیّاحِ روی بساط: ۵۵
سیصد قلندرِ نامدارِ مجرد: ۵۴
سینه به طاق فرمودن: رسمی بوده است میان قلندران ۵۶؛ مقایسه شود با نسخهٔ زیبای جهانگیر ۲۰۲
سینه پوش، برای سفره ـ: شاید نظیر دَم کُنی در عصر ما بوده است ۵۶
سیه سر: دیوان اسراری ۳۰۶
شاطر: رئیس لنگر و قلندران یک ناحیه ۵۴
شاهدان بیت اللطف: اسراری ۶۳
شجرهٔ ملعونه: اسراری ۴۷
شرف شیرازی: ۵۶
شرفِ آقسرایی: ۵۵

شطحِ قولی: ۶۲
شعم، یک سر ـ: ظاهراً تلفظِ قلندری و عامیانهٔ شمع است ۵۴
شکسته، این ـ: ۶۱
شرفِ آقسرایی: ۵۵
شمسِ مِکرانی: ۵۵
شنگولِ زمان: از اوصاف قلندران است ۵۵
شوریدهٔ وقت: از اوصاف قلندران است ۵۶
شهاب الملّه و الدین: ۵۸
شهدانه: دیوان اسراری ۳۱۲
شهدانه در نمد: دیوان اسراری ۳۱۲
شهر سبز: اسراری ۳۰، ۷۴
شیئاً لِلّه: ← شیء للّه
شیئ لله: ۶۱، ۶۲؛ دیوان اسراری ۲۹۲
شیخ المجانین: دیوان اسراری ۵۵
شیر خوردهٔ مادرِ مستوره: از اوصاف قلندران ۵۴
شیره جوش: دیوان اسراری ۱۹۶
شیرینی خوردن بعد از صرف حشیش: اسراری ۱۵۱
شیوهٔ تحریر: دیوان اسراری ۲۲۶
شیء الله مردان: چیزی که به قلندر دهند یا برای او بفرستند ۵۶
صاحبْ اسراران: ۶۲
صاحبان تراش و خراش: ۶۳
صاحبان سکه و صورت: قلندران ۶۳
صاحبْ قدم: ۵۴
صاحب مردان: لقبی از القاب تحسین‌آمیز قلندریّه ۵۴
صباح الخیر و السلامه: ۵۶
صباح و رواح زنده: اشاره‌ای است به آبادانی لنگر و برقرار بودن مراسم در آن ۵۵
صبح خیز شب زنده دار: وصف قلندر است ۵۴
صدتویه: اسراری ۳۴۳
صدف: دیوان اسراری ۲۷۹، ۲۹۳، ۳۱۹
صفا و سکّه بر مزیدا: از دعاهای قلندران است در حق یکدیگر ۵۶
صفای صورت: تراشیدن ریش و ابرو و سبلت ۵۶
صفای مردان: ۵۶
صفای نظر فقرا کردن: ۶۳
صفای وقت: ۵۴
صفیر حیدری: ظاهراً صفیری بوده است که قلندران حیدری می‌زده‌اند ۵۹
ضربتِ جوالدوز: زخم جوالدوز در نزاعهای قلندران ۶۱
ضرب ریش: تراش ریش ۶۳
طاروج: از سلاح پاره‌های قلندران ۵۵
طاس سیر به دست طالب دادن: از مراسم تراش ۶۳

طاس فرستاده شد: ظاهراً علاوه بر معنی ظرف معروف، نوعی مفهوم دیگر داشته ۵۴
طالب: ۶۳
طبل و سنجق: دیوان اسراری ۳۰۳
طریق متاهل ← متاهل ۵۶
طشت خانه: ظاهراً محلّی مانند خزانه برای لباس و هدایا ۶۱
طَلَبی: دعوت ۵۵
طوق: ۵۶، ۵۹، ۶۰
طوق زنجیرِ حیدری: دیوان اسراری ۳۲۱
طوقِ قطبِ عالم: ۵۶
طوق و یاره: از لوازم قلندری است
طویل: ۶۲
عالم دیده: از اوصاف قلندران ۵۷
عبدل یردی: ۵۶
عذر بازپس دار: ۶۱
عرق‌چین: ۶۱
عروج اوّل: ۵۹
عرّیانِ وقت: از اوصاف قلندران ۵۴
عُشّاقِ شادی: ۵۷
عُشاق مردان: ۵۶. ظاهراً ربطی به عشاق در معنی (جمع عاشق) ندارد. قس عُشاقِ شادی در ۵۴ عشاق مفرد و فخرک عشاق، شاید با وشاق ربطی داشته باشد. چنان که در ۵۴ می‌گوید: کمینه و شاقان و اَقَلِ مسکینان...
عُشّاقِ مشتاق: ۵۵
عشاق مفرد: ۵۶
عشق گفتن: ۶۳
عصای اقامت انداختن: ۶۱
عقبهٔ یمن، چهار صد و چهل: ۵۵
عیشی خوش بر ساز کردن: ۶۱
غارِ عاشقان: دیوان اسراری ۷۳
غزوهٔ ذات سلاسل: با اشاره به جنگ سلاسل (آفرینش و تاریخ ۷۰۹/۲) در زنجیر شدن قلندران حیدری را در جنگ با نَفْس بدین گونه تعبیر کرده‌اند. ۶۰
غسل طریقت: از مراسم تراش است. ۶۳
غلغلهٔ هاپ هوپ: ← آب اوب ۶۰
غَم غَم: در رباعی خوانده شد به وسیلهٔ ابوسعید ابوالخیر: تا کی کویِ قلندری و غم غم که ظاهراً با هی هی جَبَلی غم غم باید مرتبط باشد. ← فصل ۲
فاتحهٔ طریقت از درویشان طلب کردن: از رسوم تراش است ۶۳
فخر اراد: ۵۵
فخرک عشاق: مقایسه شود با عشاق ـ مردان و عشاق مفرد ۵۴
فخرِ مراغی: ۵۵
فراشهٔ معنی: فراشه در اصل چیزی شبیه

جاروب است در لنگر و فراشهٔ معنی ترکیبی است استعاری از آن. ۶۱
فراغتی از سر و ریش: از ویژگی‌های قلندران ۶۰
فرزند طریقت: ۵۴
فرصت و نصرت باد: ۶۳
فرومالیدن، از روی دست: دیوان اسراری ۲۵
فرو مالیدن کیبا: خوردن کله و پاچه ۶۱
فضولیِ فعلی: ۶۲
فقیره: کنایه از همسر قلندر است که در مکاتبات و خطاب‌ها به کار می‌رود. ۵۴-۵۶
فلک نوز: اسم خاص ۵۵
قبا بند اخضر ممثل: ظاهراً نوعی لباس بوده است نه بند قبا ۵۹
قبهٔ بلال، پای ـ مجاور شدن: از رسوم قلندریان بوده است ۵۵
قبهٔ هوا را مجاورت کردن: ظاهراً از مراکز اعتکاف و مجاورت قلندران بوده است. ۵۵
قدم، بر سرِ ـ رفتن: ۵۵
قدمگاه آدم، بر ـ سجود آوردن: از آداب قلندری بوده است ۵۵
قُدْوَةُ المجرّدین: از عناوین مکاتباتی در حق قلندریان ۵۷
قصعةُ المساکین: کنایه از کچکول قلندر است ۶۰
قطب‌الدین حقماق: ۶۰، ۶۱
قطب‌الدین حیدر زاوه: ۶۰
قطب الطایفة القلندریه: از عناوین مکاتباتی ایشان است ۵۸
قطب عالم باباحیدر: ۵۶
قلاّشان: ۵۹
قلاّشان بازار: ۵۹
قلندران زاویه: قلندران مقیم یک لنگر ۵۸
قلندر خانه: همان لنگر است در دوره‌های متأخر ۵۹
قلندر نامدار مجرد: از عناوین احترام‌آمیز قلندریّه ۵۴
قلندر وشان: ۵۹
قلندریِ قلندری: ۶۲
قلوله کمان: دیوان اسراری ۱۵۶
قلوله‌های اسرار: دیوان اسراری ۲۰۳، ۳۳۲
قلیه: ۶۱
قمارخانه: ۵۹
قند و زعفران در حشیش: اسراری ۷۷
قوتی: دیوان اسراری ۳۴۰
کاسهٔ سرکشیده در پوست: دیوان اسراری ۳۰۴
کاکا محمود حاجی: ۵۴
کاهْ برگ: دیوان اسراری ۴۳

کاهْ بنگ: دیوان اسراری ۸۷، ۱۳۸
کبابه: دیوان اسراری ۳۳۵
کتک: از سلاح‌پاره‌های قلندران ۵۵، ۶۱
کتک داشتن: مجهز بودن به کتک ۶۲
کتل‌دارِ رونده: از اوصاف قلندران ۵۴
کجکول: از سلاح‌پاره‌های قلندران ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۶۰-۶۲
کدوی عسل: اسراری ۱۸
کردی و مردی، که ـ: ← کردی و مردی
کرسچه: دیوان اسراری ۹۸
کرمِ مردان: ۵۶
کزینی نمونه: اسراری ۵۳
کف: واحد اندازه‌گیری حشیش، دیوان اسراری ۱۵۸
کفِ اسرار: دیوان اسراری ۱۸۲
کفتزْ دَم: بوسه، دیوان اسراری ۱۶۳
کفچه، دست ـ کردن: رسمی است که هنوز هم در گروهی از درویشان باقی است که طعام جوشان را با دست از دیگ برمی‌گیرند. ۶۱
کفِ دست: اسراری ۱۱۶
کف مال زدن: دیوان اسراری ۲۲
کفی سبز: اسراری ۱۹۱
کلماتِ مفردانه: کلمات قلندرانه ۵۷
کلمه‌چی: اسراری ۳۴۹
کلند افتقار: ۵۹
کلّه بر زمین چسبانیدن: ۵۵. ← کله چفساندن
کلّه تراشی: از رسوم قلندریّه ۶۱
کله چفسانیدن: اظهار فروتنی و خشوع کردن ۵۴
کلّه خشکی: دیوان اسراری ۲۶
کلّه‌های خشک: اسراری ۵۹، ۱۴۴
کمان گروهۀ اسرار: اسراری ۲۰۲
کمر، به ـ مقید گشتن: از رسوم قلندریّه بوده است ۶۱
کمر خدمت بستن، طالب را: در مراسم تراش ۶۱، ۶۳
کمریِ صحبت: کمربندِ قلندری ۵۴، ۶۲
کمینۀ وشاقان: شبیه کلمۀ «مخلص» در تعبیرات عصر ما به جای من ۵۷
کنارِ حلقه: دیوان اسراری ۲۳۲
کَنَب: دیوان اسراری ۸۸، ۱۰۹، ۱۲۰، ۱۷۸
کُنگر: دیوان اسراری ۱۰
کنگرحال: دیوان اسراری ۱۰
کوده سیر: اسم خاص ۵۵
کوزِ خراسان: از صفات قلندران در ستایش ۵۶
کوزِ عالم: از صفات قلندران در ستایش ۵۵
کوشانه، اگر در آن کوشانه سر در کند: ظاهراً به معنیِ ناحیه و گوشه کنار است ۵۶

کول‌ها: دیوان اسراری ۳۳۹
کَهْ بنگ: دیوان اسراری ۱۳۸
گُردِ گردن فراز: ۵۴
گردی و مردی: ۵۵. ظاهراً اشاره است به اینکه تأثیر آن «اسرار» چندان است که گردی از آن مردی را از پای درمی‌آورد و شاعری گفته است:
که گر گردی برافشانی به مردی
نماند در دلش زاندیشه گردی
اسراری ۲۰۴
گَردی و مَردی: ۵۵، ۶۱. دیوان اسراری ۲۱۰
گرسنگیِ بنگیان: دیوان اسراری ۷۶، ۷۸، ۱۱۳، ۱۲۸، ۱۴۳، ۱۶۷
گرم خیز: ۶۱
گره سبز: اسراری ۱۴۶
گریبان گرد پوشیدن: اسراری ۲۴۶
گشاد: دیوان اسراری ۲۷، ۲۱۸
گشادِ زمرّد: دیوان اسراری ۲۲۸
گلبانگ: ۶۰، اسراری ۲۰۹، مقایسه شود با هیهوب زدن ۶۰
گلبانگ قلندری: علاوه بر معنی رایج آن ظاهراً نوعی رسم و روش بوده است چنانکه در بعضی از فرقه‌های متأخر صوفیّه، دیده می‌شود ۵۹، ۶۲
گلبنگ: دیوان اسراری ۱۵۳
گوش باز کردن: ۶۱
گوش سُفته: ۶۰
گوشه‌نشینان: ۵۷
گوشه نشین گوش سُفته: وصف حیدریان است ۶۰
گوی مُعَنْبَر: دیوان اسراری ۲۰۰
لایقِ راهِ فقر بودن: ۵۵
لب و دهنِ درویشان، رساندن به ـ: ۶۳
لتِ تربیت یافتن: ضربت خوردن برای تأدیب ۵۴
لسان راندن: بگو مگو و نزاع لفظی با کسی کردن ۵۵
لعل در چشم: اسراری ۴۱
لنکاکِ وقت: ۵۴، از اوصاف قلندران است ← در فرهنگ‌ها لنکاک را بر وزن غمناک و به معنی دشنام و سخن زشت معنی کرده‌اند و استناد ایشان به این شعر طیّان مرغزی است:
من با تو سخن به لابه گویم
از چه دهی‌ام جوابِ لنگاک
و بعضی از فرهنگ‌ها آن را در معنی درشت گرفته‌اند وظاهراً حق با آن دسته از ارباب لغت است به دلیل تقابل لابه / درشت. آنچه یاد آوری آن ضرورت دارد ارتباط لنگاک است با لنگر / قلندر و آنچه بعضی از ارباب لغت در ریشهٔ قلندر و قلندره گفته‌اند که مردِ درشتِ بشکوه است.

لنگر: محل تجمع قلندران ۵۵، ۵۹، ۶۰
لنگر آبادان: دعایی است در حق لنگر ۵۵، ۶۱
لنگر آب زدن: ۵۶
لنگر، ازین ـ: از اینجا ۵۴
لنگر این بیچارگان آرزومند: لنگر این جانب، لنگر من ۵۴
لنگرِ بادغیس: اسراری ۳۶
لنگر را جاروب کاری کردن: رُفت و روب لنگر که غالباً بر دست همسرِ پیر لنگر انجام می‌شده است. ۵۴
لنگوته: کلمه‌ای است هندی به معنی نوعی لُنگ که قلندران برمیان می‌بسته‌اند. ۵۴
لُنگوته دارِ حقیقت: از القاب قلندران ۵۴
لنگوته دار، شوریدهٔ ـ: از القاب قلندران ۵۴
لوت، هنگامِ ـ: دیوان اسراری ۹۳
ماجرا کردن: نزاع در داخل لنگر شبیه ماجرای صوفیّه ۵۵، ۵۶
ما حَضَر: ۵۴
مادَرْ مستور: ۵۵
ماهیچه خوردن: دیوان اسراری ۱۸۹
متاهل: ← طریق متاهل
متأهل: ۵۵، ۵۶ (نسخه بدل)
مجردان روزگار: ۶۱
مجرد صفتان: ۵۹
مجرد عالم: ۵۴
مجّرد موزون: دیوان اسراری ۲۹۷
مجرّد وار: ۵۵
مُحِبّ عاشق: ۵۴
محمود بلخی، اخی: ۵۴
محمود حاجی: ۵۴
محمود رومی: ۵۴
محمود زنگی پاسیواسی: ۵۴
مرادِ دیوانگان: ۵۶
مردانگی، اقرار بر ـ: فصل ۵۴، شمارهٔ ۲
مردِ تمام: ۶۲
مَرَس: ۶۲ و دیوان اسراری ۳۰۹
مَرس بر میان بستن: مَرَس ریسمانی بوده است که قلندران بر میان می‌بسته‌اند. اسراری ۱۹، ۱۲۵
مَرَش بند: دیوان اسراری ۲۳۳، ۲۷۳
مرشد: ۶۳
مری کانده: معلوم نشد. عبارت این است «مری کانده مجرم است تا دانند.» ۵۵
مزار، این ـ: ۵۶
مُزدِ جانِ ـ تکبیر فرستادن: ۵۵
مزید جمعیت از ـ طلبیدن: نوعی دعاست در حق شخص یا در حق جمع ۵۵، ۵۶
مسافرانِ آن سرزمین: کنایه از قلندران است که از لنگری به لنگر دیگر روند.

۵۶

مسافر بَرّ و بحر: از عناوین ستایش‌آمیز قلندران است. ۵۵

مسافر و مجاور: مسافر قلندری است که مهمان لنگر است و مجاور قلندری است که ساکن آنجاست. ۶۱

مستانِ حیدری: دیوان اسراری ۹۱

مسلمان کردنِ طالب: ۶۳

مطلوب: ۶۳

مظلوم: ۶۳

معتکفان زوایای فقر: کنایه از قلندران است. ۵۸

معجون سبزآمیز: اسراری ۲۶۰

معجونِ شاهی: دیوان اسراری ۳۴۱

معربدان: عربده‌گران ۶۲

معرفت: موعظه، دیوان اسراری ۱۴۰

معرفت (موعظه): اسراری ۱۴۰

مغز بُردن: ۶۱

مفتول: دیوان اسراری ۲۲۰، ۲۷۸

مفتول درگردن افکندنِ (مطلوب و بعد طالب): از مراسم تراش بوده است و احتمالاً از آداب قلندران حیدری. ۶۳

مفرّح: دیوان اسراری ۳۳۸

مُفرِد: ۵۴، ۶۰، ۶۱، دیوان اسراری ۱۶۵، ۲۵۵

مفردان یا ساز: از صفات قلندران است و ظاهراً از باب اِفعال نه باب تفعیل در مواردی از باب تفعیل خوانده می‌شده است. ۶۲

مفردان، جمع ـ: ۶۲

مفردان رودکار: ۶۱

مفردانِ مفرد ۶۲

مفردانه: ۵۷

مفرد جهان: ۵۶

مفرد صاحب قدم: ۵۴

مقامران خانه: قمارخانه ۵۹

مقدارِ مُلک: اسراری ۹۲

مقدم الطوایف القلندریّین: ازعناوین احترام‌آمیز قلندران در مکاتبات ۵۸

مقلوبِ کَتَب: بنگ، دیوان اسراری ۱۳۹

مقیدْ‌قدم: وصف قلندر است به‌اعتبارِ آهن پوشی و زنجیرها ۶۰

مقیمان کُنج مقبره: دیوان اسراری ۳۰۱

مُلک، مقدار ـ: دیوان اسراری ۹۲، ۱۶۴، ۲۸۱

منارهٔ دِلّی: محلّی که مجاور آن شدن میان قلندران رسم بوده است ولی از جزئیات آن اطلاعی نیافتم، شاید تصحیف باشد. ۵۵

منقطعانِ گوشه: ۵۸

منهل: ۵۵ ·

موسیِ موی سترده: اسراری ۲۳۹

موم، در موم خوردنِ حشیش: اسراری ۱۴۸

مونشان ساختن: دیوان اسراری ۱۰۷
موی موی‌سترده: اسراری ۲۳۹
مهر زخم کسی شکسته بودن، یا شدن: به دقت معلوم نشد ۵۶
مهرِ زمرّد: دیوان اسراری ۱۴۹
مهرنگار: اسراری ۶۰
مُهره بر زانو: زینتی بوده است بر زانوان قلندران در عصر عصمت بخاری ۵۹
مُهره طوقِ ـ درگردن انداختن: ۵۹، ← مهره
مهرهٔ مهارت بر زانو: ۵۹
مهرهٔ مهرِ مردی و مجردی: ۵۴، ← مهره
میان بسته‌ها را یاد کردن: رسمی بوده است به هنگام تراش ۶۳
میانگیری: دیوان اسراری ۲۲۵، ۲۷۴
ناتمام: از دشنامهای قلندری ۵۵
ناخن، یک رویِ ـ: اسراری ۸۴
نادرویشی: رفتار خلاف اصول قلندری ۵۴
ناردانِ اسرار: ظاهراً ظرفی بوده است ویژهٔ اسرار (= حشیش) ۶۲
ناشتاب: ناشتا، دیوان اسراری ۱۷۱
ناشتا خوردن حشیش: دیوان اسراری ۵۷، ۳۲۲
نامراد آن ـ: ۵۶
نامرادانِ آن سرزمین: کنایه از قلندران [illegible] ۵۴
نامراد روزگار: ۵۴، ← نامراد
نامرد: از دشنامهای قلندران ۵۵
ناموس سکّه و صورت را به باد دادن: ۵۴
نجم‌الدین ابوبکر: ۵۸
نجمِ طوسی: ۵۴
نخجوانی: ۵۵
نخود: واحد اندازه‌گیری حشیش، دیوان اسراری ۱۶۴
ترانِ سر حلقهٔ معنی: از صفات قلندران ۵۴
نرِّ بخیهٔ روزگار: از صفات قلندران ۵۶
نرِّ روزگار: از صفات قلندران ۵۵
نرِّ عالم: از صفات قلندران ۵۵، ۵۶
نَرّگی: دیوان اسراری ۱۱۰
نَرِّ نوخاسته: از صفات قلندران فصل ۵۴، شمارهٔ ۳
نرِّ وجود، آن ـ: از صفات قلندران ۵۴
نظر صفا کردن، فرزند (= طالب) را ـ: ـ از آدابِ تراش است. ۶۳
نظرها نگرانِ اوست: ۵۶
نظر یافته: از صفات قلندران ۶۱
نفیر صفدری: ظاهراً نفیر قلندران متأخر منظور است ۵۹
نقیب، که طالب را درآرد: کسی است که طالب تراش را نزد پیر تراش می‌آورد ۶۳

نمدپوشی: اسراری ۱۳۷
نمدپوشی: جای دادن حشیش در نمد، دیوان اسراری ۱۴، ۱۸۵
نمد و آینه: دیوان اسراری ۱۷۹
نوخاستگانِ یخ شکن: اشاره است به شیوهٔ قلندران در شکستن یخ و به درون آب رفتن در سرما ۶۱ ← ۶۰
نور ساختن: ظاهراً چیزی از نوع هلاهیب برکشیدن است. ۶۱
نیاز تبلیغ کردن: عرض ارادت و نیازمندی رساندن. ۵۷
نیم ترکِ اطلسِ معدّل: ظاهراً نوعی کلاه است که در عصرِ عصمت بخاری قلندران بر سر می‌نهاده‌اند. ۵۹
نیمچهٔ ـ در بر: نوعی لباس بوده است برای قلندران ۵۹
واتراشیدگان: ۶۱
واچیدن: دیوان اسراری ۳۳۰
واقوقیدن: فرو ماندن و تسلیم و شاید هم مردن ۵۵
وانهادهٔ روزگار: بقیة السَلَفِ قلندریّه، بازمانده ۵۴
وارداشت کردن با کسی: مدارا کردن و محبت ورزیدن ۵۴، ۵۵
وَرَقُ البَنْج: دیوان اسراری ۲۶۱
وَرَقُ الخیال: دیوان اسراری ۵۲، ۲۸۴
وصله را بر سرِ دست آوردن: از مراسم تراش ۶۳
وصله و کسوت رساندن، طالب را: از اصطلاحاتِ تراش است. ۶۳
وقت بایزید، از وقت ـ: یعنی از همّت و نَفَس بایزید ۵۶
وقتِ تکیه: دیوان اسراری ۳۲۹
وِلُو کردن: دیوان اسراری ۲۱۵
هاب هوب لنگر: ۶۰
هاپ و هیپ: ← آب اوب ۶۲ و دیوان اسراری ۱۷۳، ۲۳۸
هزار میخ: با هزار میخ صوفیّه که نوعی خرقه است مرتبط است. ۶۱
هفت بار جوالق در گردن کردن: ۵۵
هلاهوپ زدن: اسراری ۲۵۷
هلاهیب، نغمهٔ ـ برکشیدن: ← آب و اوپ ۶۱
همّت: ۶۱
همّت، استمداد از ـ: طلب دعای خیر
همّت به دعا ـ مدد دادن: دعای خیر در حق کسی ۶۱
هنگام لوت: اسراری ۹۳
هنگامه گیران: دیوان اسراری ۲۵۹
هنگامهٔ حیدریان: ظاهراً معرکه‌گیری قلندران حیدری منظور است ۶۰
هیهوب زدن: نظیر گلبانگ زدن ۶۰
یتیم: دیوان اسراری ۱۱، ۱۷۶، ۲۶۸، ۳۲۶

یتیمِ سایل: دیوان اسراری ۲۲۷
یتیمی: دیوان اسراری ۱۲۱، ۲۹۸
ید و لسان راندن: ۵۵
یک سرشعم و طاس: ۵۴
یخ شکن: ۶۱
یگانهٔ اهل تفرید و تجرید: از عناوین قلندران ۵۸
یگانهٔ روم و خراسان و عراق: ۵۵
یگانهٔ وقت: ۵۷
یلِ جهان: ۵۵
یلغز: دیوان اسراری ۳۲، ۱۰۱، ۱۹۳
یوسف عراقی: ۵۴
یوف: ۶۱ ← دیوان شاه داعی ۱۹۵/۲ تصریح دارد که زبان ویژهٔ قلندریّه بوده است:
صوفی چو نه سرماست مپوش این همه صوف
بر تو نزند قلندر عریان یوف*

* درین بیت شاه داعی (۸۱۰-۸۷۰) یوف زدن عمل قلندر شناخته شده است و در متنِ ما «و برین جزم شدیم که هرکه از جادهٔ شرع مطهّر منحرف شود یوف ماست.» در لغت‌نامه، به ترتیب، دو شاهد از دیوان البسه و دیوان اطعمه، نقل شده است:

بیاویزم آنگه به دامان صوف
عقودِ سپیچم نخوانند یوف
نی شکّر و بادام قطایف یوف است
بی قند و برنج زردیم موقوف است

و نوشته‌اند «ظاهراً به معنیِ بیهوده پوچ و هیچ.»

پیوست‌ها

و آیینِ مزدک و قرمطیان آغاز کردند*

... و اکنون در روزگارِ ما جماعتی که پیدا گشته‌اند و اسمِ جوالق بر خود نهاده‌اند، همه آیینِ خُرَّمیّه و بواطنه است. و [در] روشِ ایشان بر اباحت می‌روند و کلماتِ کفر می‌گویند و الفاظِ زَندَقه آشکارا کرده و هر روز زیاده می‌شوند و بدعت و رسواییِ ایشان افزاید و فرزندانِ مسلمانان را از راه می‌برند و رند و اوباش را تَبَعِ خود ساخته‌اند. و اگر نه آن بودی که اطرافِ عالم در شورست و اگر جماعتیِ دیگر فتنه و آشوب است و الله این قوم صدباره فتنه کرده بودندی و شرّها انگیخته. پس واجب گشت ما را که یک باب در بیانِ افعالِ این قوم، درین کتاب، شرح دهیم. احوالِ زنادقهٔ ماضی نمودیم، بعد ازین احوال زنادقهٔ روزگارِ ما بیان کنیم. و الله اَعلم.

باب الرابع

در بیانِ زنادقهٔ روزگار ما و روشِ ایشان موافقِ زنادقهٔ ماضی

بدان که خداوند تعالی ما را به روزگاری مبتلا کرده است [که] غیرت دین و حمیّتِ مسلمانی از خلق برخاسته است. و هیچ کس در بندِ امرِ معروف و نهیِ منکَر نیست. و پادشاهان را از امور کلی چنان مستغرقند که با امور جزوی بردارش بدارند تا لاجرم بدین سبب قومی برخاسته اند و وضعی نو پیدا کرده اند و رسمی زشت درآورده و دست به بی‌دینی و [بی] رسمی زده اند و از هیچ [کس] ایشان را ترسی و وَهْمی و خوفی نیست.

---

* عنوان را از متن فسطاط العدالة گرفته‌ایم. برای نسخه‌شناسیِ متن ← یادداشت شمارهٔ ۱، فصل ۵.

و از هیچ طایفه سرزنشی و منعی ندیدند. و علما ــ که ورثهٔ انبیا و ناصحانِ این امت اند ــ ایشان را به لطف و عُنف نصیحتی نکردند و مانع این بدعت نگشتند و خاموشی و سکوت را کار فرموده اند. و در این احوال نظر نمی‌کنند و خاص و عام را تحریص نمی‌کنند بر منعِ این بدعت. و این کار بزرگ است خُرْد گرفته اند و مهمل گذاشته. و اگر علما و اشراف به غمخوارگی دین مشغول بودندی بدعت آشکارا نگشتی. و پادشاهانی پیش ازین، قربِ سیصد سال، شمشیر زدند و چندین هزاران هزار آدمی شهید گشت و سرها باختند تا زنادقه و اهل بدعت را قهر کردند، و درین وقت گذاشته اند این قوم حقیر را تا قوّت گیرند و غَلَبه کنند، آن وقت آن زنادقه، در زیر ده پرده سخنی کفر نیارستندی گفتن تا چند این قومِ دون، بی‌دهشت گستاخ هرچه خواهند می‌گویند و هر زشتی که می‌خواهند می‌کنند، از بی حمیّتی و بی اعتقادیِ خلقِ روزگار، و پیش ازین در زمان علماءِ سَلَف و پادشاهانِ خَلَف اگر دریافتندی که کسی به سر مویی از امر شرع و از متابعتِ سنّت خلاف کرده است مُهرهٔ گردنش را از چنبرِ دوشش جدا کردندی و هر کرا یافتندی که بدان تهمت متهم است از بن و بیخ بر کردندی. لا جَرَم زَهْره نبود هیچ مبتدعی را که سر بر آرد. بر علماءِ روزگار و بر اشرافِ قوم واجب است که بدعتی که بینند منع کنند و نگذارند که زیاده شود و اگر نتوانند به پادشاهان معلوم کنند و در آن باب فتاوی حاصل کنند و عامه را تحریض کنند تا غوغا کنند و فتویِ علما بر پادشاهان عرض کنند و اگر پادشاه تهاوُن کند تشنیع زنند تا پادشاه و غوغاءِ عام نارِ این نایره فرو نشانند. امّا علماءِ روزگار به منصب و جاه مشغولند و از آنچه منصب به زر خریده‌اند زَهره ندارند که سخنی گویند. از خود وضعی نهاده اند از سرِ جهل و هوا، و جمله حرام پیش ایشان حلال است و هیچ زشتی پیش ایشان قبیح نیست. و اباحت آشکارا کرده سبحان الله! این مردم روزگار درین قوم به چشم می‌بینند که نماز نمی‌کنند قطعاً و روزهٔ ماه رمضان اگر آشکارا نمی‌خورند معلوم شده است که پنهان می‌خورند. و خمر و سَبْزَک آن خود ظاهر است. و کلماتِ کفر ازیشان می‌شنوند، دیگر کفر و زندقه و اباحت ازین بیشتر چه باشد؟ و سفاهتِ در کدیه و سخنهای کل بتره اَزیشان همچو آفتاب روشن است. و فرزندانِ مسلمانان را از راه بردنْ پیشهٔ این قوم است. و هر کجا بَطّال پیشهٔ رندی از کار گریخته سر بدین شیوه بر آورده اند. و هر قومی رنگی و شیوه‌ای اختیار کرده اند و کار و پیشهٔ خود ترک کرده و از بی حمیّتی و کاهلی و مَنبلی این ادباری را به خود قبول کرده و کار و

صنعت خود را فایدهٔ آن از خلق باز داشته و خود را عیالِ خلق گردانیده. و اگر احتساب بودی بایستی این ملاعین را به لطف و عنف ازین اباحت توبه دادن و هر کس را بدان صنعت که آموخته‌اند مشغول گردانید[ن] تا منفعت ایشان به خلق عائد شدی و خلل در دین و مسلمانی کمتر بودی. نظرِ پادشاه درین باب از جملهٔ واجبات است. و اللهُ اعلم.

فصل دوم در احوال جولَقیان و روشِ ایشان

بدان که روش جولقیان و سیرتِ زشتِ ایشان، اگر به شرح آن مشغول شوند، کتابِ مطول گردد و مجلس تمام نکند و ما را مقصود از وضع این کتاب آن است که بعضی از قُبحِ سیرتِ زشتِ ایشان باز نماییم تا خلق از صحبت ایشان اجتناب جویند.

بدان که این جماعت قومی دونند و انجس‌ترین جملهٔ خلائق اند و گستاخ و بی شرم. قال رسول الله صلی الله علیه و سلم «لا ایمانَ لِمَن لا حیاءَ له». این قوم بدین روش و اعتقادِ بد از دائرهٔ اسلام بیرون اند و اگرچه خود را بر مسلمانان بسته اند. و از هیچ طائفهٔ مخالف آن فساد که در دین [از]ین طائفهٔ بنفرین تولد می‌کند از هیچ طائفه‌ای نبوده است. و این تسلّط که [ازین] مدعیانِ سگ‌سیرت ظاهر می‌شود از طائفهٔ دیگر از مُباحیان که ذکر ایشان کرده شد از صد یکی نمی‌شود. و از جمله آن که بیشتر مقام در مساجد کنند و سگان را در مسجد با خود دارند و به محراب مسجد اتحادی ساخته اند و به جای عبادت فسق و فجور بنیاد نهاده. سَبْزَک و بَنگ آب در مسجد مباح کرده و جمله افعالِ قبیح ایشان ظاهر گشته و خلق بر آن مطلع شده و در پیش خاص و عام مشهور گشته. و این قوم نحس در اسلام و ایمان طعنه زده و الفاظ کفر صریح کرده: مسجد را آخُر نام کرده اند و نماز را زمرلق و صفِ ناز را طویله و خدا را... نام نهاده‌اند و این ترّهات و کفریات که این قومِ جاهلِ احمق وضع کرده اند اگر برشمریم ده تا کاغذ بس نکند. و اهلِ اسلام این همه ازیشان مشاهده می‌کنند و بعضی می‌شنوند و هیچ کس را غیرت و حمیّتْ دامن‌گیر نشد که یک روز بریشان امرِ معروف کنند و یا ازیشان پیش پادشاهِ وقت شکایتی کنند تا شر و شومی این قومِ سگ‌سیرتِ کافرْطبع از روی زمین محو کنند. در شریعت مسئله‌ای است که اگر کسی سه روز نماز نکند عمداً بی هیچ عذری و نماز را منکر باشد کافر شود گردنش بزنند، این سگان به غیر آن که نماز نکنند، اگر ازیشان کسی نماز کند عیب کنند و گویند «تو آن نیستی که در طویله رفته بودی؟» یعنی در نماز در صف استاده بودی. آن

دیگر گوید که «من در عمرِ خویش در صف نرفته‌ام و امرلق نزده‌ام» یعنی در عمرِ خویش من نماز نکرده‌ام و در صفِ نماز نبوده‌ام. اکنون قومی را که اعتقاد ازین نَمَط باشد همان سیرت زندقه است و اِلحاد. جماعتی را که اعتقاد در خدا و رسول و شریعت و ایمان برین نَسَق بود شکر که از عهد آدم تا اِلیٰ یَومِنا هذا از اهل هوا و بدعت و کُفّار و بت‌پرست و آتش‌پرست و ملحد و زندیق و خُرَّمیّه و مجسِّمه و مزدکی و باطنی و دیگر مخالفان دین که بوده جنس این قوم در هیچ عهدی و تاریخی کس نشان داده است و شکلی ازین نحس‌تر دیده است؟ و الله اعلم.

فصل سوم در وضعِ جوالق و ابتداءِ حکایت آن

بدان که مردی بود او را جمالِ الساوی گفتندی. او از شهر ساوه بود از حدود عراق. این جمال در شیوهٔ فقر و درویشی روی به دمشق نهاد به خدمتِ شیخ عثمانِ رومی رفت و ازو خرقه پوشید و مدتی در صحبت او بود. و این شیخ عثمان مردی بود بزرگ و صحبت یافته و بزرگان را خدمت کرده و بر سر آمده و بر طریق مشایخ سلف. و مریدان او همه مشغول به عبادت و خلوت و مجاهده و مداومتِ ذکر آنچنان که طریق سلف بوده است و سنّت مشایخِ طریقت است. این جمال نتوانست تحمّلِ این روش کردن و با این قوم صحبت داشتن. خاطرِ او میل به فراغت داشت و زندقه می‌کرد. روزی از ناگاه راه به گورستانِ بلالِ حبشی گرفت و سر و ریش بتراشید و گلیم پاره‌ای را جولاخی کرد و در گردن انداخت و آنجا منزوی گشت. بعدِ یک دو روز کودکی اَمْرَد شیرازی گروبد نام با او پیوست و صحبت او اختیار کرد. سر بتراشید و ریش نداشت. به موافقتِ جمال، ابرویِ خود بتراشید و آن جایگاه با یکدیگر می‌بودند و لقمه‌ای چند به دست می‌آوردند و سَبْزَک می‌خوردند و با یکدیگر، چنانکه ایشان را دل می‌خواست، می‌بودند. و این گروبد اَمْرَدی هول بود. جولقیان او را معتبر دارند. و چون نامِ او بَرَند سر بر زمین نهند. و اباحتِ ایشان در لواطه و اگر بیابند زنا، و خَمر و سبزک. و هیچ در میان ایشان عیب نیست و آن را قبیح ندارند و بدان مشغول باشند.

حکایت: روایت کرد شیخ صالح مفخرُ الطائفه تاج‌الدین منتجب الخلاطی رحمه الله از سیّدُ المشایخ و المحققین ظهیر الملّة قاضی محمّد المراغی قَدَّسَ الله روحَه که از جملهٔ مشایخ عصر بود و در دین و دیانت و علومِ ظاهر و اسرار باطن و در علم معرفت و

حقیقت در وقت خود نظیرش نبود و هرگز هیچ سخنِ لهو و باطل و ناصواب ازو کس نشنوده بود. وقتی در اوقاتِ مختلف مریدانِ خود را نصیحت می‌فرمود و پند می‌داد. و از جملهٔ نصیحت یکی این بود که «نباید که شما گِردِ جولقیان گردید یا با ایشان صحبت کنید و نشاید که بریشان سلام کنید و یا جواب سلام ایشان دهید که من ازیشان کفر و زندقه و اِباحتِ قبیح به چشمِ خود مشاهده کرده‌ام. و از آن جمله رمزی با شما بگویم تا شما را بی‌دیانتیِ ایشان معلوم شود و از صحبت ایشان دور باشید و ازیشان اجتناب جویید که ایشان قومی دونند و پلید و اگر ایشان را یک ذرّه بویِ مسلمانی در بر بودی من این پرده بر نداشتمی و لکن چون مرا یقین گشته است که ایشان بر طریق و روشِ اهلِ اسلام نیستند واجب می‌شود فرزندان و مریدانِ خود را از احوال ایشان خبر کردن.» فرمود که «وقتی من از جملهٔ اَسفار در بلادِ اسلام در ولایتِ شهرزور به دهی رسیدم، نزدیک شب بود. بر درِ دیه مسجدی بود بزرگ و در آخر مسجد منبری بود نهاده. من برفتم پیش آن منبر سجاده بینداختم و نماز شام و خفتن بگزاردم و به خویشتن مشغول گشتم. به نزدیک قدری از شب گذشته ده نفر جوالقی در مسجد درآمدند و درِ مسجد محکم دربستند و چراغ بر کردند و بنشستند و چیزی که داشتند پیش نهادند و بخوردند و بعد از آن سبزک را بنگِ آب ساختند و بخوردند و سماع آغاز کردند. و چون ازین همه باز پرداختند گفتند: یاران اغیار کسی نیستت. به حالتی دیگر مشغول شدند بر طریقی که شرح آن به زبان و قلم نتوان داد. بعد از یک دو ساعت در خواب رفتند. و ازان وقت که در مسجد درآمدند تا بدان وقت که در خواب رفتند من از خوف آنکه مبادا که به حس شوند که در مسجد کسی هست من ازیشان جان نبرم. هر وقت که سرفه زحمت می‌داد آستین در دهان می‌آگندم و خود را به عذابی هرچه تمام‌تر نگاه [می] داشتم. چندان که ایشان در خواب رفتند من برخاستم. آهسته درِ مسجد گشودم و از مسجد بیرون جستم و راه موصل گرفتم. و اگر آنچه من آن شب ازیشان مشاهده کردم و آنچه از بعضی یاران خود شنیدم باز گویم مجلّدی تمام شود و این قدر که با شما گفتم از قبح سیرت ایشان تمام است. زنهار ازیشان دور باشید به ظاهر و باطن و همیشه با ایشان به دست و زبان آشکارا و پنهان امر معروف کنید بدانچه توانایی شما باشد و به افعال ایشان راضی مشوید و اگر خدای تعالی مُقبِلی را بر آن دارد که قلع ایشان کند شما بتوانید با ایشان یار شوید و آن را غزایی اکبر دانید و فردای قیامت آن را وسیلتِ نجاتِ خود سازید. اکنون اگر در اسلامیان غیرتی

و حمیّتی بودی این‌چنین قومی کی گذاشتندی؟

آمدیم با سرِ سخن. چون جمال‌الساوی مدتی در آن گورستان بر آن شکل مقیم بود چهار یار دیگر بدو پیوستند: محمّد بلخی، محمدِ کُرد، شمس کُرد، ابوبکر نکیساری. این محمّد و شمسِ کُرد هردو کُرد بودند از قوم خویشینان بر مذهبِ مزدک. و ایشان نیز سر و ریش و ابرو فرو دادند و جوالق درپوشیدند. روزی گروبد در دمشق در محله‌ای رفت به کدیه. دختری طفل ایستاده بود. نظرش بر گروبد افتاد. بانگ زد که یا اُمّاه جاءَ الجولق، به سببِ آن دخترِ طفل اسم جولقی برین قوم افتاد. و این چهار نفر رفیق بعد از جمال هر یکی به طرفی رفتند و این وضع بنهادند و خلق را دعوت می‌کردند تا قومی بسیار گشتند. و به هر طرفی از اطراف عالم پراکنده گشتند. و این محمّد و محمّد و شمس بعد از مدتی درگذشتند. خَسِرَ الدنیا و الآخرة. و بوبکر نکیساری مانده بود. در سال سنة اثنی [] ستمائه فرو رفت. او در قونیه مقام ساخته بود و آن را پای عَلَم نام کرده. و از جملهٔ روم و باقی مواضع بایستی که همچون خراج هر سالی از نقد و جنس مبالغی هر قومی به وی بردندی. و پیش ازین طریق ایشان در عهد جمال، واضعِ این طریقِ نحس چنان بود که چون این جماعت گرسنه شدندی هر یکی به سرِ خود به کدیه رفتندی و دست پیش داشتندی. آنچه بستدندی همانجا در دهان نهادندی و باز به مقام خود رفتندی. این نیز بدین نحسی از وضعِ خود بگردانیدند و تنعّم آغاز کرده اند جفت زمین و مطبخ و سفره و استر و بعضی را ممسد و بالش و آلت مسین و غیره پیش ایشان یافت می‌شود. و بلکه بعضی ازیشان نقد نیز دارند و در اَکْل تکلّف و تنعّم ایشان بیشتر از باقیِ مردم است. و پیوسته در عیش اند. و فرزندان مسلمانان هرآنچه به جمال نیکوترند پیش ایشان می‌روند و بدنامی حاصل می‌کنند. و هر روز عددِ ایشان زیاده می‌شود و بطّال پیشگان و مباحیان بیشتر می‌شوند. و مردم نمی‌دانند که عاقبت آن کار به کجا خواهد انجامیدن و ازینجا چه فتنه و فساد خواهد تولد کردن. چنانکه شیخ عثمانِ رومی گفت، قَدَّسَ الله روحَه.

حکایت: چون جمال الساوی صحبتِ شیخ عثمان ترک کرد و سر و ریش فرو داد و جوالق درپوشید و طریقِ اِباحت و کُفر و زَندَقه اختیار کرد به شیخ عثمان رسانیدند که جمال‌الساوی در گورستانِ بلال مقیم گشته است و شکلی بوالعجب پیدا کرده و سر و ریش فرو داده است و ابرو تراشیده و جوالی در گردن انداخته. شیخ فرمود که آن مُباحی بنیادِ اِباحت می‌نهد. کس فرستاد به طلب جمال. اجابت نکرد و چند کرّة فرستاد. هیچ

التفات ننمود. و بعد از آن شیخ گفت «بر ما واجب گشت که برویم او را ازان ضلالت که باشد باز آریم.» شیخ برخاست با مریدی چند به گورستان بلال رفتند. شیخ او را دید بر آن شکل و صورتِ نحس و هیئتِ زشت. شیخ بنشست و او را بسیار نصیحت کرد و فرمود که این شکل که تو پیدا کردی اَشکالِ شیاطین است و مایهٔ فتنه و شر است و در مسلمانی و طریق فقر بدعتِ محض. ازین حالت باز گرد و توبه کن و به استغفار مشغول شو که این روش بد وضعی است و هیچ نیست. چندان که نصیحت کرد با آن گمراهِ ضالّ هیچ سود نداشت. و ازین حکایت باز نگردید. شیخ کفش از پای بیرون کرد و مقدار صد ضربِ نیکو بر قفای آن گمراه زد و گفت «ای ملعون! بنیادِ فتنه و شر در میان اهلِ طریق نهادی و بدعتی بدین زشتی پیدا کردی و اِباحت و کُفر و ضلالت و آیینِ مزدک و قرمطیان آغاز کردی و طریق فقر و درویشان را بشورانیدی. مرا معلوم گشت که این چه ضلالت است و دگر این به کجا خواهد رسید.» و چنان بود که آن شیخِ صاحب نظر فرمود. و شیخ باز گردید و مریدان خود [را] ازو منع کرد. و هیچ کس در آن وقت با شیخ باز نگشت و نگفتند که این چه شکل و صورت و روش است و این بدعت برنداشتند تا حکایت و فتنهٔ او بدین جایگاه رسید. امروز قُربِ هزاران هزار مردِ جَوالق در اطراف عالم پراکنده شده‌اند؛ از حدِّ ترکستان از ارمالق و بشبالق و دیار ماوراء النهر و خراسان و عراق و آذربایجان و روم و شام و مصر و دیار مغرب. هیچ جا نماند که ازین اشکالِ نحس آن جایگاه نرسیده اند. مشرق و مغرب ازینان نرست. و هنوز ازان وقت که این وضع پیدا گشت تا این زمان که این مجموعه نوشته می‌شود در سنهٔ ... ستمائه، مدّتِ هفتاد و دو سال است. وضعِ این الحاد در سنهٔ احد عشر و ستمایه بود. و اگر شوکت لشکر مُغُل نبودی، صد باره در عالم ازین جماعت خروج خوارج شده بودی. چه آن جماعت زنادقهٔ ماضی ــ که ذکر کرده شد و حکایت خروجهای ایشان بیان رفت ــ اول همچو ایشان سر به حیَل و مکر و خرقه و صلاحیت بر آوردند تا تیر به دست آوردند، بعد از آن فتنه‌ها که شرح داده شد ازیشان در عالم کردند. و مدت سیصد سال شمشیر با غلاف نشد. و چندین هزار مرد مسلمان به قتل آمد تا آنَ فتنه‌ها فرو نشست. اگر مُغُل مستولی نبودی همان فتنه خواست بودن. و اگر این مُباحیان نمانند هرکه زنده باشد مشاهده کند فتنه و شورش ایشان. و ما این قدر، بر سبیل ابهام، انهی کردیم تا باشد که مُقبلی را نظر برین عجاله افتد و خدایش هدایت دهد و نصرة یاری کند و غمِ این کار بخورد و این بدعت به

لطف و عُنف از میان مسلمانان و مسلمانی بردارد و فرزندان مسلمانان را ازین بی‌دینان خلاص دهد و در قلع این مباحیان جدّی به اقامت رساند و آن را سبب نجات آخرت داند و مادهٔ این ضلالت و کفر ازین دیار محو گرداند و نیک‌نامی دنیا و آخرت در آن داند. و الله أعلَمُ بالصواب.

فصل چهارم در مذمّتِ جهل

بدان که اگر این جاهلان بدبخت را علمی بودی بدین کفر و زَندَقه گرفتار نشدندی، چه جاهل هرچه کند نیکو نیاید. و جماعتی اهلِ بدعت و ضلالت اگرچه بعضی ازیشان اندکی از علم باطن دانستند، امّا چون گمراه بودند و خداوند تعالی پردهٔ ظلمت پیش درونِ دلِ ایشان گماشته بود و در تاریکی جهل گرفتار گشته بودند راهِ هُدیٰ بریشان بسته شده بود. لا جرَم طُرّهٔ فکرِ ایشان رِجْساً علیٰ رِجسٍ و ظُلمةً علیٰ ظُلمةٍ و حیرةً علی حیرة بود. و بعضی ازیشان فکر کردند فلکْ‌پرستی و طبایعْ‌پرستی و آفتاب و ماهْ پرستی اختیار کردند و فکرتِ بعضی هیولیٰ و عقل صانعِ اوّل آمد و ثمرهٔ فکرِ بعضی انکارِ نبوّت و ثمرهٔ فکرِبعضی، که دعوی امتی کردند، تعطیل و ثمرهٔ فکرِ بعضی تشبیه آمد و ثمرهٔ فکرِ بعضی جَبْر و ازانِ بعضی قَدَر آمد و عَلیٰ الجمله از آدم تا رستخیز هر اعتقادِ باطل درین نادرست و مذهبی فاسد و دینی دروغ ثمرهٔ فکردری و شیطانیست و جهل و ظلمتِ درونی و شقاوتِ ازلی که راه نجح نمی‌برند و این ضلالت حجابِ ایشان گشته است و به سوی هُدیٰ راه نمی‌برند. و از عمارت خانهٔ مسلمانی به فنونِ افعال مشغولند و از کمالِ شقاوتِ این منفعله یکی آن است که دشمنانِ دین اند و منکرانِ الطاف و نعم و تُحَفِ حق اند. و عجب آن که بعضی ازین طائفهٔ ضالّ دعویِ عاملی کنند و غفلت و ظلمت پردهٔ دل ایشان فرو گرفته است و راه هُدیٰ بریشان پوشیده است. راه علم و فکر ایشان که بر جادهٔ صواب نیست و در شب تاریک و ظلمت گرفتار اند و چندان که می‌روند در ظلمت کفر بازپس مانده اند و به دَرَکاتِ دوزخ فرو می‌روند و معانی فعلی و اسرار سنی و حکم محکم و حقایق ظاهر جلی در تفسیر کتاب کریم به گوش دل کرتر و به چشم کورتر. قال الله تعالی فی وصف هؤلاءِ المخاذیل الملاعین «فإنّها لا تَعْمیٰ الأبصارَ و لکن تَعْمیٰ القلوبَ الّتی فی الصدور (۴۶/۲۳). و قال صلی الله علیه و سلّم فی نعتِ هؤلاءِ المطرودین المهجورین: لیس الأعْمیٰ مَن تَعْمیٰ بَصَرُهُ إنّما الأعمیٰ مَن تَعْمیٰ بصیرَتُهُ».

لا جَرَم چون منکر شدند خلعتِ اسلام را در بریشان پریشان ببستند و قومی زنادقهٔ روزگار، که خود را بر اسلامیان بستند، همچو این طائفهٔ مُباحیان که دعویِ فقر و درویشی می‌کنند و درین دور پیدا گشته اند و کفر و زَندَقه را ظاهر کرده اند و اسلام را بر اسلامیان بشورانیده اند. ازان سبب که در اولِ عهد خود را با ظاهر شرع ندادند و بارِ اوامر و نواهی بر گردن نگرفتند و با مردم اهل صلاح و علما اختلاط نکردند و در بند علم آموختن نبودند و صفاتِ ظاهرِ شرع را به دیدهٔ حرمت ندیدند و کلمات حق را به سمعِ تعظیم نشنودند، لا جرم از اخلاقِ کرام و از معالی عِظام محروم ماندند. قال الله تعالی فی محکم الکتاب «و لا یَحیقُ المکْرُ السَّیِّیء اِلّا بأهلِهِ (۳۵: ۴۳) از جهل و نادانی سر در بیابان ضلالت نهادند و خود را در ورطهٔ هلاک انداختند و دام ضلالت در اطراف بگستردند و خلقی بسیار را سرگردان و بدبخت کردند. و امر معروف و نهی منکر به کلی برداشتند و از خوف و عقوبت پادشاهان ایمن گشتند و [از] احتسابِ محتسبان فارغ گشتند. و اگر در مسلمانی احتساب برقرار بودی کار بدین درازی نکشیدی. و اگر سیاستِ پادشاهان از بهر غیرتِ دین باقی بودی کفر و ضلالت پایدار نبودی. اباحتی که در اسلام می‌گردد بدین ظاهری نیست الا غفلت و بی‌حمیتی پادشاه و رِضاء علما و سکوت عامّه و اهل تمییز. و این قومِ دون را علمی نیست که بدان علم خلق را دعوت کنند همچو علم فلسفه و علم نجوم و طبیعی و منطق و حساب و هیئت و باقی علوم که بدان دعوت باطل کنند. این قومِ جُهّال گیاهی را دامِ این ضلالت نهاده اند و رند و اوباش و اهل فسق و فجور و مردمِ خوش‌باش را بر خود جمع کرده و سخنِ ترهات و هرزه گفتن گزاف دریشان اثر می‌کند و اول قدم ایشان فسق است. خدای تعالی بر امت محمّد حرام کرده است و ایشان را ازین نهی و آخر قدمشان کفر و بی‌دینی و ظاهر فسق آن است که خمر کرده چون یکی ترک امر حق کند و خمر خورد و آن را حرام داند فاسق باشد و چون توبه کند قبول افتد و به توبهٔ این گناه برخیزد، امّا چون حرام را حلال داند به اتفاق کافر شود. طائفه‌ای که سبزک می‌خورند و آن را حلال می‌دانند برین قول که از مصطفی صلی الله [علیه] و سلم روایت می‌کنند که «کُلُّ مُسکرٍ خمر وکُلُّ خمرٍ حرام» و در آن هیچ شکی نیست که سَبْزَک مُسکِر است و چون مُسکر باشد بدین قول حرام باشد. و هر که حرام را حلال داند کافر باشد. پس ضرریست که بدین تعلّق دارد. و امّا آنچه ضرر آن به بدن و چشم و جان آدمی باز می‌گردد ضرر آن بسیار است: اول بدان که این گیاه، که نامش سبزک است بلکه شاهْدانه

است، به طبع گرم و خشک است به سوم درجه خوردن او زیان‌کار است. دماغ را خشک کند و وَهْم در دل اندازد و مرد را بیشتر اوقات ترسناک و غمگین دارد و حفظ را از دل مردم ببرد. و بعضی مردم را به هرزه بخنداند و بعضی را خیالهای عجیب نماید و نسیان آرد. بیشترِ خلق را در فکر دنی اندازد و مایهٔ دیوانگی و جنون است و رنگ روی مردم را زرد کند و جگر را سوراخ کند و شهوت جماع آرد و چون بسیار خورند و مداومت نمایند شهوت جماع را قطع کند و به مالیخولیا و نقریس انجامد و خیالهای عجیب ازو تولد کند و مردم را وحشی گرداند و در عقل خلل پیدا شود. پس جهل ازین بیشتر باشد که قومی تتبع چیزی کنند که خلل آن هم به دین و هم به دنیا و هم به بدن و جسم ایشان ظاهر شود و ایشان در آن مبتلا گشته و دنیا و آخرت بدان داده و سر در پی دنیی و اباحت نهاده و عوام بدیشان گمراه گشته و ایشان را بدیشان گذاشته اند و منع و زَجْر از میان برگرفته اند و فرو گذاشته تا هرچه می‌خواهند می‌گویند و می‌کنند. لا جرم اسلام به‌کلی ضعیف گشت.

سعدی در سلاسل جوانمردی*

هیچ کس در این تردیدی ندارد که خداوند در سرشت سعدی جوهر شاعری را در حدّ نهایی آن به ودیعت نهاده بوده است. و هیچ کس در این تردیدی ندارد که سعدی در جانب اکتسابی هنر شعر نیز بر مجموعهٔ میراث بزرگان ادب فارسی و عربی اشرافی شگرف داشته است. هیچ کس در این امر نیز نمی‌تواند تردید کند که سعدی بر تمام معارف اسلامی از فقه و کلام و حدیث و تفسیر و تصوّف و تاریخ و دیگر شاخه‌های این فرهنگ وقوف کامل داشته است. با این همه اگر محبوبیّت و سلطنت هنری او را در طول این هشت قرن حاصل این امتیازات او بدانیم، به تمامی حقیقت اشاره نکرده‌ایم؛ زیرا یک نکتهٔ برجسته را از یاد برده‌ایم و آن این است که در هنر سعدی چیزی وجود دارد که دیگر بزرگان ما از آن کمتر بهره داشته‌اند و آن آزمونگری و تجربه‌گراییِ سعدی است در آفاق پهناور حیات و ساحتهای مختلف زندگی اجتماعی و فردی؛ همان چیزی که او خود از آن به «معاملت داشتن» تعبیر می‌کند. او از سفرهای گوناگون خود و دیدارهای متنوّع و تن به پیشه‌های مختلف دادنِ خویش در مطاوی گلستان و بوستان و دیگر آثارش پیوسته ما را آگاه کرده است و من در این لحظه می‌خواهم به یکی از گوشه‌های پوشیده ماندهٔ تجارب و معاملات گوناگون او در آفاق حیات اشاره کنم. آن‌چه از حافظه در این لحظه می‌توانم بنویسم این است که سعدی یکی از ستایشگران آیین جوانمردی است. به ابیاتی از این دست بنگرید:

---

* این مقاله به استاد باستانی پاریزی تقدیم شده است، مجلهٔ بخارا، شمارهٔ ۴۶ (آذر ـ دی ۱۳۸۴)، صص ۹۳-۱۰۳.

جوانمرد اگر راست خواهی ولی‌ست کـرم‌پـیشهٔ شـاه مـردان عـلی‌ست[۱]

یا

جـوانـمردیّ و لطـف است آدمیّت هـمین نـقشِ هـیولانی مـپندار[۲]

یا

علم آدمیت است و جوانمردی و ادب ور نی ددی به صورت انسان مصوّری[۳]

که بالاترین حدِّ انسانیت را در این گونه ابیات به جوانمردان نسبت می‌دهد و خود تصریح دارد که آخرین حدِّ سیر روحانی‌اش، پس از آن‌همه تحصیل در مدارس علوم اسلامی از قبیل نظامیّهٔ بغداد، پیوستن به جوانمردان بوده است:

نشستم بـا جـوانـمردان قـلّاش بشستم هرچه خواندم بر ادیبان[۴]

و بهترین قهرمانان داستانهای او، از نوع جوانمردان اند، چنان که در داستان آن جوانمرد تبریزی می‌بینیم که دزدی را از راه دیوار به سرای خویش می‌برد و دستار و رختِ خود را بدو می‌دهد تا در دزدی ناکام نباشد و در پایان می‌گوید:

عجب ناید از سیرتِ بخردان که نیکی کنند از کرم بـا بـدان[۵]

در چشم‌انداز نخست چنین به نظر می‌رسد که ستایش جوانمردی امری است طبیعی و هر کسی به فضایل اخلاقی اشارتی داشته باشد همین حرفها را می‌زند؛ امّا چنین نیست. برای آن که مسأله قدری ملموس‌تر و روشن‌تر شود، از هم‌شهری بزرگ و بی‌همتای سعدی، خواجهٔ شیراز یاد می‌کنیم که در سراسر دیوانش حتی یک بار هم از کلماتی مانند «جوانمرد» و «جوانمردی» و «فتوّت» یاد نکرده است.[۶] آیا این یک امر تصادفی‌ست یا می‌تواند ریشه‌هایی در روانشناسی فردی و شخصی سعدی داشته باشد؟ به گفتهٔ خودش:

دگری همین حکایت بکند که من ولیکن چو معاملت ندارد سخن آشنا نباشد[۷]

بی‌گمان او در این قلمرو نیز معاملت و تجربه داشته است.

خوشبختانه اسنادی وجود دارد که نشان می‌دهد سعدی در سلاسل فتوّت و

---

۱) گلستان، ۸۴. ۲) گلستان، ۱۲۹. ۳) دیوان سعدی، ۷۵۴. ۴) همانجا، ۵۷۵.

۵) همان، ۱۳۱.

۶) شاید دایرهٔ همین تعبیرات است وگرنه «عیّاری» در زبان خواجه کاربُردِ خود را دارد.

۷) همان، ۴۸۲.

جوانمردی حضور داشته است و در این راه صاحب سلوک بوده است. در فتوّت‌نامهٔ سلطانی، تألیف ملا حسین واعظ کاشفی سبزواری (متوفی ۹۰۶ یا ۹۱۰)[۸] دو جا به ارتباط سعدی با آیین جوانمردی و فتوّت صراحتاً اشارت شده است. نخست به این موارد بنگرید:

الف) در بخشی که ویژهٔ فتوّت سقّایان پرداخته است، می‌گوید: «بدان که سقّایان هم مدّاحان اند و هم سقّایان. و ایشان جماعتی محترم اند و «سند»[۹] ایشان بس بزرگ است...»

بعد در اثبات[۱۰] فتوّت سقایان و رمزهای مرتبط با آن می‌گوید: «اگر گویند که سقایی را از که گرفته‌اند؟ بگو از چهار پیغمبر و...» بعد در میان اولیای اسلامی نسبت این پیشه را به حضرت شاه ولایت (امام علی بن ابی‌طالب سلام الله علیه) و سپس فرزند برومندش عباس بن علی علیه السلام در صحرای کربلا نسبت می‌دهد که مشک بر دوش کشید تا تشنگان اهل بیت را سیراب کند و در دنبالهٔ این سخن می‌گوید: «پس هرکه امروز به عشق شهیدان کربلا سقایی می‌کند به متابعت و موافقت عباس بن علی[ع] است و پیشرو سقایان امّت اوست و هرکه این معنی نداند، سقایی او را مسلّم نیست. و بعضی اسناد سقایی در این امّت بعد از امیر[ع] و عباس[ع] به سلمان فارسی کنند که پیوسته مشک آب به دوش کشیدی و به خانهٔ حضرت فاطمه (سلام الله علیها) آوردی. و این نقل نیز درست است که پیر سلمان در این کار حضرت شاه مردان است و شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی نیز این کار کرده. و این طایفه را «حیات بخشان» گویند.[۱۱]

کاشفی پس از نقل این نکته می‌پردازد به رموز آداب سقایی و جای دیگر با تصریح بیشتری از حضور سعدی در سلاسل ارباب فتوّت و جوانمردی سخن می‌گوید.

ب) در فصل هفتم که دربارهٔ «سند میان بستن» است، از آدم صفی آغاز می‌کند تا می‌رسد به رسول[ص] و امام علی بن ابی‌طالب[ع] و بعد می‌گوید: «سند اهل ماوراء النهر و خراسان و تبرستان و عراق عجم و عرب به سلمان منتهی می‌شود» و بعد می‌گوید: «اگر

۸) دربارهٔ کاشفی ← مجالس الثفایس، امیر علی‌شیر نوایی، ص۹۳ و ۹-۲۶۸.

۹) «سند» یعنی دلیلی که بتواند پیشینهٔ شغلی را در زندگی انبیا و اولیا و بزرگان سلف نشان دهد.

۱۰) «اثبات» یعنی از عهدهٔ توجیه جانب رمزی هر کار از کارهای فتوّت بر آمدن و نشان دادن این که در آن سوی هر عملی یا هر ابزاری از ابزارهای آن شغل چه سمبولیسمی نهفته است.

۱۱) فتوّت‌نامهٔ سلطانی، ۲۹۶.

پرسند که سند سلمانیان چگونه است، گوی هر طایفه را سند باشد، برای آن که سلمان فارسی میان علی انصاری بست و علی انصاری میان اشجّ مدنی و اشجّ مدنی میان ابومسلم خراسانی بست و هم چنین...»[۱۲]

در دنبالهٔ این بحث سندی نقل می‌کند که سند فتوّت مؤلف یعنی کاشفی است و از حضرت شیخ الإسلام قطب الأنام ... احمد بن محمّد القاینی (نسخه بدل: القاشی) به عنوان شیخ طریقت خود یاد می‌کند و او از تاج‌الدین علی دهقان و او از درویش جمال‌الدین بن درویش بابکا غرّاخوان[۱۳] و بعد از دو طریق این سند را تا حضرت رسول‌ص می‌رساند و در دنبالهٔ این بحث می‌گوید:

امّا سند پدر عهد الله درویش علی دهقان فرزند[۱۴] حضرت فصاحت شعار، مدّاح اهل بیت سیّد مختار مولانا لطف‌الله نیشابوری بود و او فرزند مولانا محیی‌الدین قمی و او فرزند مولانا خواجوی کرمانی و او فرزند افضل المداحین مولانا حسن کاشی و او فرزند مولانا فضل‌الله الهروی و او فرزند پیر محمّد بغدادی و او فرزند شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی و او فرزند شیخ شهاب الدین بزرگ و او فرزند (بزرگ) جوانمرد عارف و او فرزند قطب الطریقه اسمعیل قیصری و او فرزند خلاصةُ المشایخ محمّد مانکیل و او فرزند خادم الفقراء داوود و او فرزند شیخ ابوالعباس نهاوندی و او فرزند سید ابوالقاسم رمضان و او فرزند عارف کامل ابویعقوب طبری (نسخه بدل: طبرسی) و او فرزند شیخ کامل سالک عثمان بن محمّد و او فرزند شیخ اسحق نهرجوری و او فرزند شیخ المشایخ ابویعقوب سوسی و او فرزند شیخ عبدالوحد بن زید و او فرزند (ابونصر کمیل بن) زیاد و

---

۱۲) همانجا.

۱۳) «غرّا خوانی» یکی از شاخه‌های مداحی است. «اگر پرسند مداحی چند نوع است، بگوی سه نوع است: اول آن که همه منظومات خوانند، خواه عربی و خواه فارسی و ایشان را «مدّاح ساده خوان» خوانند؛ دویم آن که همه نثر خوانند و معجزات و مناقب را به نثر ادا کنند و آن قوم «غرّا خوان» باشند؛ سیم آن که نظم در نثر در یک‌دیگر خوانند ... این طایفه را «مرصّع خوان» گویند و کمال فضل ایشان زیاده از آن دو قوم دیگر باشد. (فتوّت‌نامهٔ سلطانی، ص۲۸۶).

۱۴) فرزند در این جا به معنی فرزند معنوی و فرزند طریق است که زیر نظر روحانیّت و معنویّت پدری از اهل فتوّت تربیت می‌شود. در این سلسلهٔ پدر فرزندی تفاوت سن می‌تواند بسیار اندک باشد. بنابراین، چندین پدر و فرزند پشت سر هم می‌توانند در یک بُرشِ زمانی نسبتاً کوتاه قرارگیرند. بنابراین اگر سعدی و خواجو و مولانا حسن کاشی و ... در نسبت به هم نزدیک اند، قابل توجیه است.

او فرزند طریق حضرت امیر المؤمنین علی کرّم الله وجهه.[۱۵]

شاید قدیم‌ترین سندی که در باب سقایی سعدی وجود دارد، شدّ الأزار تألیف معین‌الدین جنید شیرازی (تألیف شده به سال ۷۹۱ قمری) باشد که از قدیم‌ترین اسناد زندگی سعدی است و در آن جا می‌گوید:

«و صحب الشیخ شهاب الدین عمر السهروردی و کان معه فی السفینة و قیل کان یسقی الماء ببیت المقدس و بلاد الشام مدّة مدیدة حتی رأی الخضر علیه السلام فأرواه من زلال الأفضال و الأنعام».[۱۶]

بعد از جنید شیرازی شاید قدیم‌ترین سند در این زمینه همان نفحات الأنس جامی باشد که می‌گوید: «و گفته اند که وی در بیت‌المقدس و بلاد شام مدتی مدید سقایی می‌کرد و آب به مردم می‌داد»[۱۷]، و بعد از جامی دولتشاه سمرقندی است که تذکرهٔ خود را در سال ۸۹۲ تألیف کرده است. دولتشاه نیز در این کتاب تصریح کرده است که سعدی «سی سال به تحصیل علوم و سی سال دیگر به سیاحت مشغول بوده و ... دوازده سال دیگر سقایی کرده، راه و طریق مردان پیش گرفته است...»[۱۸].

در فتوّت‌نامه‌های دیگر هم به جایگاه سعدی در آیین فتوّت اشارت رفته است. مثلاً در یک فتوّت‌نامهٔ سقایان آمده است که «اگر تو را پرسند که در جهان سقایی چند ولی کرده‌اند، جواب بگو: چهار لکهه[۱۹] و سی هزار و سیصد و شصت تن ولی اند که در کسب دخل کرده اند ... از ایشان سیصد تن مقدّم اند و از سیصد تن هفده تن مقدم اند و از هفده تن هفت تن کامل اند: اول حضرت خضر، دویم مهتر الیاس، سیوم خواجه بهرام سقا، چهارم شیخ سعدی شیرازی، پنجم عبدالرحمن جامی، ششم خواجه رحیم الدین شاه، هفتم ذوالنون مصری»[۲۰].

در یک فتوّت‌نامهٔ دیگر که ویژهٔ آهنگران است، نام سعدی نه در شمار آهنگران بلکه در شمار پیران فتوّت دیده می‌شود. در این فتوّت‌نامه چهار پیر شریعت عبارت اند از آدم و نوح و ابراهیم و محمّدص و چهار پیر طریقت عبارت اند از پیر ترکستان خواجه محمّد

---

۱۵) فتوّت‌نامهٔ سلطانی، ۱۲۵.
۱۶) شدّ الازار، ۴۶۱.
۱۷) نفحات الأنس، ص۵۹۸.
۱۸) تذکرة الشعراء، ص۲-۱۵۱.
۱۹) لکهه کلمهٔ هندی است که به صورت «لک» بیشتر رواج دارد، برابر صد هزار (برهان قاطع، ص۱۹۰۰ و حاشیهٔ استاد معین).
۲۰) فتوّت‌نامهٔ سقایان، ۳۸۹۱.

یسومی[۲۱]، دوم پیر خراسان شاه علی موسی رضا، سیوم پیر کوهستان شاه ناصور[۲۲] و چهارم پیر هندوستان شیخ فرید گنج شکر؛ و چهار پیر حقیقت عبارت اند از اول جبرائیل و دوم میکائیل و سوم اسرافیل و چهارم عزرائیل؛ و پنج پیر معرفت عبارت اند از اول پیر شاه قاسم انوار، دوم پیر ملایی روم، [سوم پیر] شمس تبریز، چهارم پیر شیخ عطار، پنجم پیر شیخ سعدی.[۲۳]

تنوّعِ چشمگیرِ تشنگی در غزلهای سعدی به حدی است که خبر از اشراف تجربی شاعر نسبت به حالات تشنگان دارد. بر طبق آماری که شادروان دکتر مهین صدیقیان از واژه‌های تشنه و تشنگی و تشنگان و امثال آن در غزلیات سعدی داده است[۲۴]، سعدی واژهٔ تشنگی و تشنه را ۵۲ بار به کار برده است، حال آنکه حافظ فقط ۱۰ بار از این کلمات سود برده است[۲۵]. نسبتِ ۵۲ به ۱۰ نشان دهندهٔ تمایز آشکار این دو شاعر بزرگ است در برخورد با تشنگی. درست است که حجمِ غزلهای سعدی تقریباً دو برابر غزلهای حافظ است، ولی نسبت ۵۲ را اگر نصف کنیم باز نسبت ۲۶ به ۱۰ خواهد شد و تمایز، تمایزی آشکارا.

این چشم‌گیر بودن مسألهٔ تشنگی در روانشناسیِ شعر سعدی می‌تواند در مسائلی از زندگی خصوصی او و از جمله سفرهای دور و دراز او در بیابانهای خشک و بی‌آب و علف ریشه داشته باشد، ولی بی‌گمان بخش عظیمی از این ویژگی محصول پیشهٔ سقایی سعدی و ورودش در سلک جوانمردان پیشهٔ سقایی است.

در میان تصاویری که سعدی از طبیعت می‌دهد، موتیف سقایی و سقا تا حدودی جلب توجه می‌کند. به این ابیات از بوستان بنگرید که چگونه هرکدام از عناصر طبیعت را از دید صاحبان مشاغل می‌نگرد:

شب از بهرِ آسایش توست و روز — مه روشن و مهر گیتی فروز
اگر باد و برف است و باران و میغ — وگر رعد چوگان زند، برق تیغ
همه کارداران فرمان برند — که تخم تو در خاک می‌پرورند

---

۲۱) محمّد یسومی، ظاهراً تصحیف احمد یسوی است که به پیر ترکستان شهرت داشته است. دربارهٔ او ← سلسلة الاولیاء نوربخش، ص۵۰ و تعلیقات نگارنده بر منطق الطیر، نشرِ سخن، ص۲-۶۶۱ و منابع مذکور در آن‌جا.
۲۲) شاه ناصور احتمالاً تلفظِ عامیانهٔ شاه ناصر است و مقصود از آن همان ناصر خسرو شاعر بزرگ قرن پنجم.
۲۳) فتوّت‌نامهٔ آهنگران، ص۵۳-۵۹.
۲۴) فرهنگ واژه‌نمای غزلیات سعدی.
۲۵) فرهنگ واژه‌نمای حافظ.

اگر تشنه مانی ز سختی مجوش — که سقای ابر آبت آرد به دوش[۲۶]

یا در حکایت ذوالنون مصری در بوستان:

چنین یاد دارم که سقای نیل — نکرد آب بر مصر سالی سبیل[۲۷]

و در قطعه‌های خویش نیز گفته است:

صبر بر قسمت خدا کردن — به که حاجت به ناسزا بردن

تشنه بر خاک گرم مردن به — کآب سقّای بی‌صفا خوردن[۲۸]

غرض از تمام این حرفها این بود که روشن شود که سعدی نه تنها وارد در سلک اصحاب فتوّت و جوانمردی بوده و در فرقهٔ سقایان این طریق عضویت داشته است، بلکه غرض تعیین جایگاه او بود در سلسلهٔ پیران و مشایخ این طریق.

ممکن است کسانی از منظر تاریخی این گونه سندها را نقد کنند. کدام یک از سندهای آیین فتوّت و جوانمردی تاب نقد تاریخی دارد؟ ما پیشاپیش این گونه نقدها را پذیراییم، ولی چندان دور از حقیقت نیست اگر سعدی در زنجیره‌ای قرار گیرد که در فتوّت و جوانمردی فرزند معنویِ اَمثال شیخ شهاب الدین به شمار آید.[۲۹]

برای این که حدود وظایف و میدان کار سقایان را در آن روزگار بیشتر بدانیم، بد نیست در پاره‌ای از سخن واعظ کاشفی دقیق شویم که می‌گوید: «بدان که سقایان هم مداحان اند و هم سقایان. و ایشان جماعتی محترم اند و سند ایشان بس بزرگ است ... اگر پرسند که آداب سقایان چند است بگوی: ده». آن‌گاه به توضیح این آداب می‌پردازد که عبارت است از پاکیزگی و دوری از گناه و این که در وقت سقایی از دست راست آغاز کند و این‌که به هر که رسد او را آب دهد و آب از راه حلال به مردم دهد و بر سقایی طمع مزد نکند و فروتن باشد و در هیچ مجلس بی‌اذن صاحب آن وارد نشود و اصل آن است که تا او را به مجلس نطلبند در نیاید مگر که مجلس عام باشد مثل مجلس و خانقاه و لنگر.

---

۲۶) بوستان، ۱۷۴. ۲۷) همانجا، ۱۳۴. ۲۸) دیوان سعدی، ص۸۳۴.

۲۹) تردید در اصالتِ ابیاتی از نوع «مرا شیخ دانای مرشد شهاب...» که در بعضی از نسخه‌های بوستان وجود ندارد، به جای خود. در این باره ← بوستان، چاپ استاد یوسفی، ص۴۴۹ و مقالهٔ «سعدی و سهروردی» از استاد بدیع الزمان فروزانفر در سعدی‌نامه، ص۷۱-۹۱ و مجلهٔ تعلیم و تربیت، سال هفتم، شمارهٔ ۱۱ و ۱۲ (بهمن و اسفند ۱۳۱۶)، ص۶۸۷-۷۰۶. علامهٔ قزوینی در حاشیهٔ شذّ الأزار، ص۴۶۱، یادآور شده است که عبارت «و صحب الشیخ شهاب الدین عمر السهروردی و کان معه فی السفینه» فقط در یکی از نسخه‌های وجود دارد. این یادآوری علامهٔ قزوینی نیز می‌تواند دلیلی باشد بر این که ابیات «مرا شیخ دانای مرشد شهاب...» در بوستان اصیل نیست.

بر همکاران خود حسد نبرد و «اثبات» کار خود چنان که شاید و باید بداند.»

متأسفانه فصل سقایان کتاب فتوّت‌نامهٔ سلطانی در نسخه‌های موجود ناقص است و این نکته را استاد محجوب نیز مورد توجه قرار نداده است.

وقتی سعدی در بغداد می‌زیسته، روزگار شکوفاییِ آیین جوانمردی در این شهر بوده است. بغداد در این روزگار پایتخت فتوّت و جوانمردی به حساب می‌آمده است و خلیفه الناصر[۳۰] (۵۷۵-۶۲۲) نهادِ پیچیده و در عین حال گستردهٔ فتوّت را زیر نظر خویش گرفته بوده است و دوستان و نمایندگان او در سراسر جهان اسلام از راه چشم و هم‌چشمی یا از رهگذر شیفتگی راستین نسبت به اصول فتوّت، یکی پس از دیگری «سروال فتوّت» می‌پوشیده‌اند و به سلک پیروان این آیین در می‌آمده‌اند.

ابن‌معمار بغدادی (متوفی ۶۴۲) نویسندهٔ کتاب الفتوه، که یکی از برجسته‌ترین مورّخان آیین فتوّت است و خود معاصر سعدی است، گزارشی از توجه خلیفه الناصر به این آیین داده است و این که چه گونه خلیفه خود بر دست عبدالجبار بن صالح بغدادی، که سرکردهٔ فتیان و جوانمردان بغداد بود، وارد حلقهٔ فتوّت شد و سروال فتوّت پوشید و عملاً توانست تمام جریان فتوّت را زیر پوشش فرمان خود قرار دهد، چندان که تمام سلاطین عصر از او پیروی کردند.[۳۱]

از جمله کسانی که در این کار پیش‌قدم شدند، یکی هم اتابک سعد صاحب شیراز و ممدوح سعدی بود (همان جا، ص۶۷-۶۸) که سروال فتوّت پوشید و دیگری صاحب جزیرهٔ کیش بود.[۳۲]

شیفتگی نسبت به آیین فتوّت تمام فرمان‌روایان عصر را زیر چتر خود قرار داد و در مصر و شام و آسیای صغیر و بسیاری بلاد حکام و فرمان‌روایان به آیین فتوّت درآمدند.

وقتی صاحب جزیرهٔ کیش و به‌ویژه فرمان‌روای شیراز اتابک سعد (متوفی حدود ۶۲۳) در شمار وابستگان آیین فتوّت بوده‌اند، برای سعدی که در این روزگار در مرکز آیین فتوّت یعنی بغداد قرار داشته است و سالهای ورودش به بغداد (حدود ۶۲۱) برابر است با آخرین سالهای فرمانروایی الناصر، چنین گرایشی آیا دور از طبیعت و قراین تاریخی است؟

---

۳۰) ← مقدمهٔ ارزشمند دکتر مصطفی جواد بر کتاب الفتوة ابن‌المعمار، ص۶۷.

۳۱) کتاب الفتوه، ابن‌المعمار، ۶۷. ۳۲) همانجا.

امّا این که سعدی از میان اصناف گوناگون جوانمردی چرا در فرقهٔ سقایان قرار می‌گیرد قابل توجه است. هم در فتوّت‌نامهٔ سلطانی و هم در بعضی دیگر از رسائل ارباب فتوّت، میان سقایی و مداحی رابطه‌ای وجود دارد. آیا برای سعدی که در مدیح رسول و اهل بیت او و صحابهٔ او بالاترین جایگاه تاریخی را داشته است، ورود به این سلک غیر منطقی است؟

یک نکته را نباید فراموش کرد که سقا شدن سعدی نه از رهگذر نیاز شغلی بوده است، ظاهراً از رهگذر پیری به این سلک در آمده است که او از جماعت سقایان بوده است و گر نه ما قراینی یافته‌ایم که سعدی در کمال تموّل و ثروت می‌زیسته است و درگاهش، مانند درگاه سلاطین و امرا، دارای حاجب و دربان بوده است و این هم سند بسیار قدیمی ما که تاکنون هیچ کس از آن آگاهی نداشته است:

در کتاب بسیار مهم روضةُ الناظر و نزهة الخاطر، تألیف عبدالعزیز کاشی، که از آثار قرنِ هفتم هجری است[۳۳]، شعری ثبت شده است که گوینده آن را خطاب به سعدی سروده و از این که دربانِ سعدی به او اجازهٔ ورود نداده است، شکایت کرده است؛ نخست شعر را بخوانیم:

للأستاذ علی فخرالنجار حین حجبه (حاجب) سعدی الشیرازی:

بزرگا! در طریقت گر چه چون تو — نه در این قرن در اقران نباشد
وگر چه چون ضمیر روشنت نیز — در انجم اختری تابان نباشد
وگر چه مایهٔ قدر تو جایی است — کی آن جا زحمت امکان نباشد
چو از خاصان دار الملک فقری — روا باشد گرت دربان نباشد[۳۴]

ترجمهٔ فارسی عنوان شعر این است: سرودهٔ استاد علی فخر نجّار شیرازی هنگامی که دربان او را از دیدار سعدی منع کرد.

از این شعر، که در روزگار حیات سعدی و بی‌گمان به وسیلهٔ یکی از دوستان و هم‌شهریان او سروده شده است[۳۵]، استنباط می‌شود که سعدی با همهٔ سیری که در قلمروِ

---

۳۳) دربارهٔ عزالدین عبدالعزیز کاشی مؤلف کتاب ← تلخیص معجم الألقاب، ابن‌فوطی، شمارهٔ ۲۹؛ و کشف الظنون، حاج خلیفه، ۹۳۳/۱. نیز فهرست میکروفیلم‌های کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ۲۷۵/۲، که نشان می‌دهد عزالدین عبدالعزیز کاشی در سال ۶۹۳ مقیم مدرسهٔ مستنصریهٔ بغداد بوده است.

۳۴) روضةُ الناظر، ۲۱۹.

۳۵) در صفحاتِ ۲۲۵b و ۲۳۳b روضة الناظر و نزهة الخاطر، باز هم شعرهای دیگری از این استاد علی فخر نجار

سلوک داشته است، از زندگی مرفّهی برخوردار بوده است و مثل رجال عصر، سرای او نگهبانان و دربانهایی داشته است که از نزدیک شدن افراد بدان جا جلوگیری می‌کرده‌اند و شیخ شیراز در سرای اشرافی خود مانند امیران و پادشاهان زندگی می‌کرده است. و این نکته از گفتار صاحب شدّ الأزار نیز قابل استنباط است که می‌گوید: «و نال جاهاً رفیعاً و عزّاً منیعاً».

→ شیرازی وجود دارد.

مشکلِ هجویری در طبقه‌بندی مکاتبِ صوفیّه

چنین به نظر می‌رسد که هجویری (متوفی در نیمهٔ دوم قرن پنجم) نخستین مؤلفی است از میان صوفیّه که به طبقه‌بندی جریانهای تصوّف پرداخته است و در کتاب کشف المحجوب کوشیده است صوفیان را، تا پایان قرن چهارم، به دوازده گروه تقسیم کند که ده گروه از ایشان را بر جادهٔ صواب شناسایی می‌کند و دو گروه را به عنوان مردودان می‌شمارد.[1]

پیش از او شاید مؤلفانی از نوع مطهّر بن طاهر مقدّسی[2] و در عصر او مؤلف بیان

---

۱) فضل تقدم ورودِ بدین موضوع از آنِ استاد رینولد الین نیکولسن (۱۸۶۸-۱۹۴۵) است که چندین دهه پیش از این در مقدمهٔ ترجمهٔ انگلیسی کشف المحجوب، اهلِ تحقیق را بدین نکته توجه داد. پس از او، در سالهای دههٔ ۱۹۷۰ میلادی، استاد فریتز مایر نیز نگاهی انتقادی به این روش هجویری دارد. ابوسعید ابوالخیر حقیقت و افسانه، ۱۵-۱۶.

۲) البدء و التاریخ، ج۵، و ترجمهٔ فارسی آن با عنوان آفرینش و تاریخ، ۱۸۳۱-۱۸۳۲، که می‌گوید: «از ایشان اند حسنیه، ملامتیّه، سوقیه [شوقیه؟]، معذوریّه و بر روی هم ایشان به هیچ مذهب معلوم و عقیدهٔ مفهومی گرایش ندارند، چراکه ایشان متدین به ظاهرها و خیالهایند. و از اندیشه‌ای به اندیشهٔ دیگری روی می‌آرند. دسته‌ای از ایشان قائل به حلول اند چنان‌که از یکی از ایشان شنیدم که جایگاه او [حق تعالی] را در گونهٔ امردان می‌دانست [ظاهراً حسنیّه]. دسته‌ای از ایشان از اهل اباحه و اهمال اند و هیچ از سرزنش سرزنشگران نگران نیستند [ظاهراً ملامتیّه]. دسته‌ای از ایشان قائل به عذرند یعنی در نظر ایشان کافران در کفر خود معذورند چراکه خداوند بر ایشان تجلی نکرده و در برابر ایشان از پرده بیرون نیامده است [ظاهراً عذریه]. دسته‌ای از ایشان می‌گویند که خداوند هیچ کسی را کیفر نمی‌دهد و هیچ اعتنایی به آفریده‌های خود ندارد. دسته‌ای از ایشان قائل به تعطیل محض و الحاد کامل اند و بر روی هم اهل خوردن و آشامیدن و سماع و پیروی از هوا و خواهش‌های نفس اند.» (ص۸۳۲). در قرن ششم مؤلف تبصرة العوام صوفیّه را به چهار دستهٔ حلولیه و اتحادیه و عُشّاقیّه و واصلیه تقسیم کرده است ولی از ملامتیّه سخنی به میان نیاورده است. مؤلف حدیقة الشیعه هم در قرن دهم نظرش ظاهراً به تقسیم‌بندی مؤلفِ تبصرة العوام است. و ملامتیّه را ظاهراً از نفحات گرفته است.

الادیان[۳]، احتمالاً به پیروی از مطهّر بن طاهر، به نوعی در باب طبقه‌بندی جریان تصوّف اظهار نظر کرده‌اند. امّا از مجموعهٔ مؤلفان کتب تصوّف، که قبل از هجویری یا هم‌عصر او به تألیف کتاب پرداخته‌اند و آثارشان امروز در دسترس ماست، ظاهراً هیچ کسی چنین روشی را برنگزیده است؛ نه ابونصر سراج طوسی (متوفی ۳۷۸) در کتاب اللمع چنین کوششی از خود نشان داده است و نه ابوطالب مکی (متوفی ۳۸۶) در قوت القلوب و نه ابوبکر کلاباذی (متوفی ۳۸۰) در التعرف لمذهب اهل التصوف و نه ابوسعد خرگوشی (متوفی ۴۰۶) در تهذیب الاسرار و نه ابوعبدالرحمن سلمی (۳۲۵-۴۱۲) در طبقات الصوفیه و دیگر آثارش و نه ابونعیم اصفهانی (متوفی ۴۳۰) در حلیة الاولیاء و نه ابوالقاسم قشیری (۳۷۶-۴۶۵) در الرساله و نه خواجه علی حسن سیرگانی (نیمهٔ دوم قرن پنجم) در البیاض و السواد و نه انصاری هروی (۳۹۶-۴۸۱) در طبقات الصوفیه و دیگر آثارش. حتی می‌توان گفت که در دوره‌های بعد از هجویری هم کسی به این کار دست نزده است و اگر مواردی دیده شود باید در روزگاران بعد از مغول باشدو به نقل از هجویری.

---

۳) بیان الادیان (تألیف شده در اواخر قرن پنجم)، ص۵۵ و ۸۶. مؤلف بیان الادیان صوفیّه را به دو گروه اصلی «نوریّه» و «حلولیّه» تقسیم می‌کند و باید توجه داشت که «نوریّه»ی مورد بحث هجویری به کلی متفاوت است. در مورد نوریّه می‌گوید: «ایشان گویند محبت نوری است ازلی که در دل هرکه آید زنگار از دل او برخاست و صافی گشت»؛ و در مورد «حلولیه» می‌گوید: «گویند: جزوی از اجزای الهی است که در بنده آید چون بنده ترک شهوات نفسانی بگوید تا چنان شود که همه حق گردد.» (ص۸۸). ولی بیرون از این تقسیم‌بندی کلی می‌گوید: «و هر گروهی را «ریاضی» خوانند که خویشتن را به رنج‌ها و سختی‌ها و ریاضت‌کشی‌ها دچار کنند و گروهی را «ملامتی» گویند که معصیتها آشکار کنند تا خلق ایشان را ملامت کنند، امّا در باطن نهایت خوف از حضرت سبحانه و تعالی داشته باشند ... و گروهی را «شوقی» که سخن ایشان همه از شوق است.» (ص۸۷).

بهاء ولد، در معارف، ۳۴۹/۱، از ابویزیدیان و جنیدیان به عنوان دو فرقه یاد کرده و معاصر او، امام فخر رازی، در باب هشتم کتاب خویش که آن را ویژهٔ احوال صوفیّه پرداخته صوفیّه را در شش گروه تقسیم می‌کند: ۱) **اصحاب عادات** (اصل چاپی: عبادات، و شاید هم در نسخهٔ خطی عبارات) که کارشان در تشریفات تصوّف می‌گذرد از قبیلی خرقه و سجاده؛ ۲) **اصحاب عبادات**: که اهل زهدند و دیگر کارها را رها کرده‌اند؛ ۳) **اصحاب حقیقت**: که می‌گوید بهترین گروههای آدمیان اند و بعد از ادای فرایض به تجرید نفس از علایق جسمانی می‌پردازند؛ ۴) **نوریّه**: گروهی هستند که عقیده دارند دو نوع حجاب وجود دارد، حجاب نوری و حجاب ناری. حجاب نوری اشتغال به کسب صفات محموده است و حجاب ناری اشتغال به شهوات؛ ۵) **حلولیّه**: اینان از علوم عقلیّه نصیب چندانی ندارند و توهم می‌کنند که برای ایشان حلول و اتحاد حاصل شده است. امام فخر در اینجا مدعی می‌شود که نخستین مدعیان حلول روافض اند که در حق ائمهٔ خویش دعوی حلول دارند؛ ۶) **مباحیّه**: اینان قومی هستند که طاماتی چند حفظ کرده‌اند و مدعی اند که حبیب تکلیف را ازیشان برداشته است و اینان بدترین این طوایف اند و در حقیقت بر دین مزدک اند. (اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، بمراجعة و تحریر علی سامی النشار، مکتبة النهضة المصریه، قاهره ۱۹۳۸/۱۳۵۶، صص۷۲-۷۴).

تنها روشی که قبل از هجویری برای تقسیم‌بندی صوفیّه معمول بوده همان رَوِش «طبقات» است که ادامهٔ شیوهٔ کتب رجال حدیث است و مبنای آن رده‌بندی زمانی نسلها. بیرون از این چشم‌انداز، رده‌بندی دیگری، ظاهراً، قبل از هجویری دیده نشده است. در عصر او خواجه علی حسن سیرگانی فصلی پرداخته است در باب طبقه‌بندی جغرافیایی مشایخ و کوشیده است در باب معرفة المشایخ (باب سی و نهم) تحت عناوینی از قبیلِ «ذکر الأوحاد من الأوطاد» و «ذکر شیوخ الحجاز» و «ذکر مشایخ العراق» و «ذکر سادات الشام» و «ذکر مشایخ مصر» و «ذکر اشیاخ فارس» و «ذکر مشایخ خراسان» و «ذکر شیوخ جبل»، نوعی نگاه جغرافیایی به مشایخ تصوّف داشته باشد.[۴]

آن‌چه در این یادداشت قصد بررسی آن را داریم، این است که آیا این تقسیم‌بندی یا به تعبیر هجویری این «فرقِ فِرَق و مذاهب و آیات و مقامات ایشان» مبنا و بنیادی تاریخی و همگانی و قابل دفاع و توجیه‌پذیر دارد یا نه.

طرح اجمالی این تقسیم‌بندی بدین گونه است:

۱. محاسبیّه، که پیروان حارث بن اسد محاسبی (متوفی ۲۴۳) اند و به گفتهٔ هجویری «مذهب وی آن است که رضا را از جمله مقامات بگوید.»

۲. قصّاریّه، پیروان حمدون قصّار (متوفی ۲۷۱) که وی نمایندهٔ «اظهار و نشر ملامت» بوده است.

۳. طیفوریّه، که تولّی به بایزید بسطامی طیفور بن عیسی (متوفی ۲۶۱) کرده اند و طریق وی «غلبه» و «سکر» بوده است.

۴. جنیدیّه، که تولّای ایشان به ابوالقاسم جنید بن محمّد (متوفی ۲۹۷) است و بر عکس طیفوریان طرف‌دارِ صحو و هشیاری اند.

۵. نوریّه، اینان تولّی به ابوالحسن[۵] نوری (متوفی ۲۹۵) دارند و بنیاد نظریّهٔ ایشان در اصل بر «ایثار» است ولی در آغاز بحث محور آن را تفضیل تصوّف بر فقر می‌داند.

۶. سهلیّه، که تولّی به سهل بن عبدالله تستری (متوفی ۲۸۳) دارند و بنیاد آموزشهای

---

۴) خواجه علی حسن سیرگانی، البیاض و السواد، نسخهٔ کتابخانهٔ ملی ملک به شمارهٔ ۴۲۵۱ با عنوان رسالة التصوف و نسخهٔ کتابخانهٔ آیةالله مرعشی در قم با عنوان اصلی البیاض و السواد. به شمارهٔ ۱۱۷۰۰ موزّخ ۷۴۶.

۵) کنیهٔ این عارف به صورت ابوالحسین / ابوالحسن مورد اختلاف است. ← تعلیقاتِ دو اقلیم روشنایی، ص ۲۷۲-۲۷۳.

او را هجویری «مجاهده و ریاضت نفس» می‌داند.

۷. حکیمیّه، که تولّی به ابوعبدالله محمّد بن علی حکیم ترمذی (متوفی ۲۸۵) دارند و محور نظریّهٔ ایشان اصل «ولایت» است.

۸. خرّازیّه، که تولّی به ابوسعید خرّاز (متوفی ۲۷۹) دارند و محور نظریّهٔ ایشان مسألهٔ «فنا و بقا» است.

۹. خفیفیّه، که تولّی به ابوعبدالله محمّد بن خفیف (متوفی ۳۷۱) دارند و محور نظریّهٔ صوفیانهٔ ایشان موضوع «حضور و غیبت» است.

۱۰. سیّاریّه، که تولّی به ابوالعباس سیّاریِ مروزی (متوفی ۳۴۲) دارند و بنیاد مذهب ایشان بر موضوع «جمع و تفرقه» است.

۱۱. حلولیّه، که از ایشان با دعای «لعنهم الله» یاد می‌کند، پیروان ابوحلمان دمشقی (ظاهراً قرن سوم) که بر خلاف حقیقتِ تاریخیِ او، ملاحده وی را به حلول و امتزاج و نسخ ارواح منسوب می‌دارند.

۱۲. حلّاجیان، که به ترک شریعت و الحاد مردود اند و هجویری عقیده دارد که اینان خود را به حلّاج منسوب می‌دارند و شخصیّ به نام فارس رهبر ایشان است و پیروان واقعی حلّاج از قبیل ابوجعفر صیدلانی و یارانش اینان را لعن می‌کرده‌اند.

دربارهٔ «فارس» و «ابوحلمان» ظاهراً در عصر هجویری هم اطلاع درستی موجود نبوده است. زیرا خود تصریح می‌کند که «من کی علی بن عثمان الجُلّابی ام می‌گویم: ندانم که فارس و ابوحلمان که بودند و چه گفتند ...»[۶]، اگرچه در آغاز همین صفحه می‌گوید: «تولّی به ابوحلمان دمشقی کنند و از وی روایات آرند به خلاف آنکه در کتب مشایخ از وی مسطور است و اهل قصّه مر آن پیر را از ارباب دل دارند، امّا آن ملاحده وی را به حلول و امتزاج و نسخ ارواح منسوب کنند و دیده‌ام اندر کتاب مقدمی / مقدسی که اندر وی طعن کرده است و علمای اصول را نیز از وی صورتی بسته است و خدای عز و جل بهتر داند از وی».[۷]

در باب فارس هم توضیح می‌دهد که پیروان واقعی حلّاج او را لعن می‌کرده‌اند از قبیل ابوجعفر صیدلانی و مریدان بسیار او در عراق. و هجویری خود می‌گوید: «اندر کتب وی

۶) کشف المحجوب، ۱۳.

۷) همانجا.

(حلّاج) که مصنّفات وی است بجز تحقیق چیزی نیست.»[۸]

بیرون از کتاب کشف المحجوب که از این دسته‌ها با عنوان محاسبیّه و قصّاریّه و طیفوریّه و جنیدیّه و نوریّه و سهلیّه و حکیمیّه و خرّازیّه و خفیفیّه و سیّاریّه یاد می‌کند، در هیچ یک از متون شناختهٔ تصوّف قبل از او، این فرقه‌ها را با عنوانی که او برای ایشان قائل می‌شود نمی‌توانیم بیابیم. و در کتب ملل و نحل هم تنها از فرقهٔ گمراه حلّاجیّه[۹] و حلولیان یاد شده است. البته قبل از هجویری در بعضی از کتب تاریخ و رجال و مذاهب می‌توان آنها را دید و آنها بیش از آنکه از فرقِ تصوّف به شمار آیند، جزءِ گروههای الحادی و سیاسی و مرتبط با ملل و نحل اند نه تاریخ تصوّف، و البته فرقهٔ نوریّه نیز امّا نه با مفهومی که او معرفی می‌کند و ملامتیّه هم در آثار سلمی و آفرینش و تاریخ[۱۰] نامشان آمده است با این توضیح که هجویری از ملامتیّه با عنوان قصّاریّه یاد می‌کند و ملامتیهٔ مورد نظر مطهّر بن طاهر هیچ ربطی به ملامتیهٔ مورد نظر سلمی و هجویری ندارد. بر روی هم تأکید ما بر نام‌گذاری و طبقه‌بندی خاص اوست و این که او پایه‌گذار این طبقه‌بندی و نام‌گذاری است، اگرچه این کوشش او گسترش و شیوع چندانی در دوره‌های بعد نیافته است.

چنین می‌نماید که هجویری مسائلی از قبیل ماهیّت «رضا»، که آیا از «احوال» است یا از «مقامات»، و موضوع «ملامت» و «صحو و سکر» و «ایثار» و «ریاضت و مجاهده» و مسألهٔ «ولایت و کرامت اولیا» و «حضور و غیبت» و «بقا و فنا» و امثال آنها را، که در مطاوی این فصول آورده است، در ذهن داشته است و می‌خواسته دانسته‌ها و خوانده‌ها و اندیشیده‌های خود را در پیرامون آن مسائل وارد کتاب خود کند، راهی که به نظرش رسیده این بوده که بر محور وجه غالب (dominant) قرار دادن یکی از این مباحث، در ارتباط با یکی از مشایخ سلف، مذهبی و طریقه‌ای به نام او ابداع کند و در ذیل نام آن مذهب به تفصیل تمام در باب آن مباحث سخن بگوید، و عملاً هم چنین کرده است.

ما در جای دیگر بحثی تفصیلی کرده‌ایم که «مذهب ملامت» نیز با همهٔ شهرتی که بعدها به دست آورده است، به احتمال قوی، پرداختهٔ برداشت و تصور ابوعبدالرحمن سلمی است[۱۱] و قبل از سلمی هیچ کس به طریقه‌ای و مذهبی به نام ملامتیّه ظاهراً اشاره‌ای نکرده است. دست کم منابع موجود تصوّف و تاریخ چنین نشان می‌دهند. تنها

---

۸) همانجا. ۹) آفرینش و تاریخ، ۸۱۵/۲ و ۸۱۹. ۱۰) همانجا، ۸۳۱/۲.

۱۱) در کتاب حاضر، فصل ۱۷.

مطهّر بن طاهر از یک نوع ملامتیّه[۱۲] یاد می‌کند که ظاهراً هیچ ربطی با ملامت مورد نظر سلمی و هجویری و دیگر صوفیان ندارد.

هجویری، ظاهراً برای رد گم کردن و در برابر پرسشهای احتمالی خوانندگان، بدین گونه «دفع دخل مقدّر» می‌کند که در پایان بحث خویش از مذاهب ده‌گانهٔ تصوّف که بر حق اند، وقتی به آخرین مذهب که طریقهٔ سیّاریّه است، رسیده، می‌گوید: «و امروز اندر نسا و مرو از اصحابِ وی طبقه‌ای بسیارند و هیچ مذهب اندر تصوّف بر حال خود نمانده است الا مذهب وی که به هیچ وقت مرو، یا نسا، از مقتدایی خالی نبوده است کی اصحاب وی را بر اقامتِ مذهبِ وی رعایت می‌کرده است تا الی یومنا هذا. و مر اهل نسا را ــ از اصحاب وی ــ با اهل مرو رسایل لطیف است وسخن ایشان، میان یک‌دیگر، به نامه بوده است و من بعضی از آن نامه‌ها بدیدم به مرو، سخت خوش است و عبارات ایشان را بنا بر جمع و تفرقه باشد.»[۱۳]

در ذهن هجویری آیا این پرسش احتمالی خلجان نمی‌کرده است که کسی بپرسد: «گیرم که آن فرقه‌های دیگر بدین نام که تو می‌گویی امروز از میان رفته باشند، نام ایشان که در کتب باید جایی ثبت شده باشد!»

این نام‌گذاری فرَقِ تصوّف در ذهن هجویری چندان شخصی و خصوصی یا قدری عامیانه‌تر بگوییم: «من در آوردی» بوده است که مؤلف تذکرة الاولیاء هم که در بسیاری از مسائل و نقلها پیرو هجویری است وگاه به عین عبارت سخنان او را نقل می‌کند، در این وادی از او پیروی نکرده است و نام یک تن از این فرقه‌ها را در کتاب خویش و در پیوند با پیشوایان این طریقه‌ها یاد نکرده است مگر سیّاریّه را[۱۴] که هجویری در مورد ایشان تصریح دارد که تنها فرقهٔ بازمانده از تصوّف است و در عصر او در مرو پیروانی داشته است و این نکته را سلمی نیز به گونه‌ای تأیید می‌کند، بی آن که از فرقه‌ای به نام سیّاریّه یاد کند، می‌گوید: «و کان احسن المشایخ لساناً فی وقته یتکلّم فی علوم التوحید علی لسان الجبر. و جمیع من بکورته ــ من اهل السنّة ــ فهم اصحابه.»[۱۵]

حتی در کتابهایی که از مقامات بعضی از اینان مانند مقامات «بایزید» سرحلقهٔ

۱۲) آفرینش و تاریخ، ۸۳۱/۲.
۱۳) کشف المحجوب، ۳۲۳.
۱۴) تذکرة الاولیاء، ۳۰۴/۲.
۱۵) طبقات الصوفیه، ۴۴.

طیفوریّه[۱۶] و مقامات «سهل تستری» پیشوای سهلیّه[۱۷] و سیرت «ابوعبدالله خفیف» مؤسس خفیفیّه[۱۸] باقی مانده است، کوچک‌ترین اشاره‌ای به این نامها وجود ندارد. اگر این نام‌گذاری‌های شخصی هجویری سرِ سوزنی حقیقت و اشتهار تاریخی می‌داشت، می‌باید در این گونه کتب مفرد (monograph) اشاره بدانها شده باشد. البته در بعضی مؤلفان دوره‌های بعد که کارشان در مواردی عملاً تلخیص کشف المحجوب بوده است با تصریح به این که مطلب را از هجویری گرفته‌اند، اشارتی به بعضی از این فرقه‌ها از قبیل «سهلیّه»، «سهلیان» و «جنیدیان» دیده می‌شود، مانند آن چه خواجه محمّد پارسا در فصل الخطاب گاه به عین عبارت از هجویری نقل می‌کند (فصل الخطاب، ص۵۵-۵۶) یا آن چه در لغت‌نامهٔ دهخدا، مثلاً در عنوان طیفوریان، محاسبیان، قصّاریان، جنیدیان، نوریان و خفیفیان از هجویری نقل شده است.[۱۹]

مشکل هجویری این بوده است که با محور قرار دادن اموری ذهنی و درونی می‌خواسته دست به یک امر صوری و عینی بزند. هرچه باشد طبقه‌بندی، نوعی امر صوری است و «صورت»، در تقابل با «معنی»، امری است مادی و ملموس، به ویژه که مجموعهٔ بی‌شماری از امور معنوی وجود دارد که اینها همه در عالمِ ارباب تصوّف مشترک است نمی‌توان بحث از «رضا» یا «جمع و تفرقه» و «حضور و غیبت» و امثالِ آنها را ملاک تقسیم‌بندی قرار داد.

---

۱۶) کتاب النور فی کلمات ابی‌طیفور، از ابوالفضل سهلگی، چاپ عبدالرحمن بدوی در شطحات الصوفیه. یک مؤلف متأخر هندی به نام علی انور قلندر، در شمارِ سلاسلِ صوفیهٔ هند در کنارِ قلندریّه، قادریّه، چشتیّه و سهروردیه از طیفوریّه نام می‌برد (انتصاح عن ذکر اهل الصلاح، آسی پرس لکهنو، ۱۳۲۷ هـ‌ق، ص۷).

۱۷) مقامات سهل بن عبدالله با عنوان احوال و کلماتِ سهل تستری، نسخهٔ کتابخانهٔ آیةالله مرعشی، در قم، به شمارهٔ 9307 مجموعه‌ای است به زبان عربی در هفتاد و سه برگ، به تاریخ اواخر شعبان المعظّم سنة ثلثین و مأته و الف (۱۱۳۰) بعد البسملة و الحمد، گوید «هذاکتاب جمعت فیه کلمات [الا]مام الربّانی سهل بن عبدالله التستری و کراماته...

۱۸) سیرت ابن‌خفیف، از ابوالحسن دیلمی.

۱۹) لغت‌نامهٔ دهخدا، ذیل همین مدخل‌ها که همه نقل از کشف المحجوب است و عنوان نوریان که نقل از خط مرحوم دهخدا است و آن هم بی‌گمان از کشف المحجوب است.

عین در کلمات فارسی

حرف عین در وسط، وگاهی در آغاز کلمات فارسی، ظاهراً، برای بیانِ صورتی خاصّ از مصّوت [a] مرسوم شده است، یعنی فتحه را به گونه‌ای ادامی‌کرده‌اند که نه [â] بوده است و نه [a] و از ناچاری مجبور شده‌اند آن حالتِ مصّوت را با [ع] در کلمات فارسی رسم‌کنند از مشهورترین نمونه‌های آن کلماتی است از قبیلِ: لَعل[۱]، کَعْک[۲]، شَعْر[۳] که این کلمات به تصریحِ ارباب لغت، هیچ‌کدام عربی‌نیست و [ع] در آن‌ها نمی‌تواند اصالت داشته‌باشد، اینک نمونه‌های دیگری که [ع] در کلمات فارسی ظاهراً برای نشان دادن نوعی تلفّظِ خاصّ فتحه دیده‌می‌شود: سعتر و سعتری[۴] (که به صورتِ صعتر و صعتری

---

۱) لعل، در اصل یک واژهٔ هندو اروپایی است به معنی سرخ که در فارسی و سانسکریت رواج دارد و با لاله، ظاهراً، از یک ریشه است بنگرید به هومزد نامه، استاد پورداود، ۱۳۲ و حواشی بُرهانِ قاطع از استاد معین، ۱۸۸۰

۲) کاک، در اصل یک کلمهٔ آرامی است که به صورت کعک هم نوشته شده است، بنگرید به حواشیِ بُرهان قاطع، ۱۵۷۲.

۳) در شعرهای فارسیِ دورهٔ سامانی و غزنوی و از جمله شاهنامهٔ فردوسی این کلمه به معنی نوعی بافتهٔ ابریشمین به کار می‌رود، و با رنگ‌های متنوع کسایی گوید، المعجم، ۳۴۷.

گویی که دوست فرطهٔ شعرِ کبود خویش　　تا جایگاهِ ناف به عمداً فرودرید

فردوسی گوید، شاهنامه، چاپ هرمس، ۱۶۵۲.

هم از شَعر، پیراهنی لاژوَرْد　　یکی سرخ مقناع و شلوار زرد

و این کلمه هیچ ربطی به «شعر» عربی به معنیِ موی ندارد، ظاهراً با کلمه شال/ شار (فارسی و هندی) از یک ریشه است.

۴) دربارهٔ اشتقاق صعتر/ سعتر و معانی آن میان فرهنگ‌نویسان اختلاف است آن‌چه مسلّم است این است که در بعضی از مفاهیمی که دارد با کلمهٔ شاطر به معنی عیّار و چالاک مرتبط است. از رهگذرِ بعضی کاربُردهای آن، ←

هم کتابت می‌شود) سعلوک و سالوک[۵] (که به صورت صعلوک نیز دیده‌می‌شود) کَعْب (قاب) صَعْوَه (پرنده کوچک) جعفری[۶] (زعفری، به رنگِ زرد) زعفران[۷]، شعبده[۸]، جعده، (جادّه) نعلبکی.

در مورد کلماتی دیگر از قبیل سعد[۹] (نوعی گیاه که در زبان عربی معادل دیگری دارد) و زعیر[۱۰] (تخم کتان) و زعرور[۱۱] (علف خرس) و حتی در نام قهرمان داستان دعد و رباب[۱۲] و امثال آن هم می‌توان همین حدس را داشت. هم‌اکنون در کدکن کلماتی مانندِ صابون را به صورت صعبو[ن] تلفظ‌می‌کنند و دهی در نزدیکی کدکن هست که اهالی آن‌جا نام آبادی خود را رود معجن تلفظ‌می‌کنند و احتمالاً صورتِ اصلیِ آن باید ماژن‌مژن یا، ماجَن/ مجن باشد به دلیل روستاهای دیگری که در همان مسیر به طرف بسطام مُجَن و موجان[۱۳] داریم و تقریباً مسلّم است که میان ماجن (معجن) و مُجَن (در نزدیک بسطام) و موجان رابطه‌ای وجوددارد.

← شادروان دهخدا، حدس زده است که با کلمهٔ Saturos یونانی، در معنیِ ساتیرها- که مظهرِ غرایزِ خشن و شَهَوی‌اند - بی‌مناسبتی نیست. حواشیِ برهان قاطع، ۱۱۴۰ و از بعضی اشاراتِ شیخ احمدِ جام ژنده‌پیل می‌توان حدس زد که یک داستان عاشقانه تا روزگارِ او باقی بوده است به نام مشتری و سعتری که گویا (از داستان‌های ترجمه شده از ادبیّات یونانی بوده است از قبیلِ وامق و عَذْرا.

۵) در فارسی به صورت سالوک و در عربی و بعضی متون فارسی صعلوک رواج دارد و احتمالاً از فارسی به عربی رفته است. با این که شواهدی در شعرِ دورهٔ جاهلی وجود دارد که در آن‌ها کلمهٔ صعلوک دیده می‌شود. عروة بن الورد شاعر عصر جاهلی را عُرْوَةُ الصعالیک می‌خوانده‌اند. دربارهٔ او رجوع شود به الشعر و الشعراء، ابن قتیبه، ۵۵۶. عُروة الصعالیک در یکی از شعرهای خود گفته است:

لَـحیٰ الله صـعلوکاً اذا جَـنَّ لَـیْلُهُ مُصافی المُشاشِ آلِفاً کُلَّ مجزَرِ

ولِـلّهِ صـعلوکٌ صـحیفة وجـهه کَـضَوْءِ شـهابِ القـابس المُتَنَوِّرِ

بعضی از خاندان‌های ایرانی قرن چهارم و پنجم نسبتِ صعلوکی داشته‌اند و بعضی از مشاهیر عُلما از میان ایشان برخاسته‌اند مانند ابوسهل صعلوکی اصفهانی که در نیشابور، بیشتر، می‌زیسته است (۲۹۶-۳۶۹) و از بزرگان فقه و تصوّف و ادب به شمار می‌رود. دربارهٔ او بنگرید به وفیات الأعیان، ۲۰۴/۴، و تعلیقات اسرار التوحید، ۶۵۸/۲. ۶) بنگرید به بُرهان قاطع، ذیل جعفری/ زعفری

۷) دربارهٔ اشتقاق و ریشهٔ این کلمه بنگرید به کتاب زعفران تألیف محمّد حسن ابریشمی، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۳، صص ۱۶-۱۸.

۸) شعبده به احتمال قوی از «شب بازی» گرفته شده است: شَعْوَذَه/ شَوْبَزی (شب بازی)

۹) بنگرید به بُرهان قاطع، ذیل همین مادّه. ۱۰) همانجا، ذیل همین ماده

۱۱) همانجا، در زعیر

۱۲) دربارهٔ این داستان و نام قهرمانان آن بنگرید به مدخلِ «عُشّاقِ داستانهای ادبیات فارسی»، در دایرة المعارف فارسی. ۱۳) فرهنگ آبادیهای ایران، در همین کلمه.

انصاری هروی، از ابوالحسن خرقانی نقل کرده است که او می‌گفته است: «من ماشوکهٔ (= معشوقه) تو!»[۱۴] واین تلفّظِ معشوقه ظاهراً عکسِ تلفظِ کلماتی‌است که ما بدان اشارت کردیم.

ظاهراً کلمهٔ اَیار (= یار) پهلوی[۱۵] را هم به این دلیل با عین نوشته‌اند و بعداً آن را مشدّد کرده‌اند که تلفظی میان â و a داشته است و همین امر سبب شده است که لغویان عرب آن را صیغهٔ مبالغهٔ از مادهٔ عیر (به معنیِ این سوی و آن‌سوی رفتنِ اسب) گرفته‌اند[۱۶] و اصل و نسبِ پهلوی آن به کُلّی فراموش شده است و کاملاً لباسِ عربی به تن کرده است.

درین که کلمهٔ «عسکر» در عربی از فارسی و از کلمهٔ «لشکر» گرفته شده است تمام اهل لغت اجماع دارند[۱۷] و احتمالاً از همین مقولهٔ مورد بحثِ ماست، یعنی شیوهٔ خاص از تلفّظِ [a] تقریباً یقین است که عروس در مورد کشتی عروس که در اسرارالتوحید[۱۸] و در شعر فردوسی[۱۹] آمده است و هم‌چنین در شعر منوچهری به صورتِ «همچو عروسی غریق در بن دریای چین[۲۰]» این‌ها همه تلفّظِ یک کلمه است که با اروس[۲۱] مرتبط است. و عین در آن‌ها نمایندهٔ تلفظی خاص. کلمهٔ رعنا در گُلِ رعنا ظاهراً با مؤنثِ «اَرْعَن»[۲۲] هیچ‌گونه ربطی ندارد و لغتی است فارسی که به دلیل نوع تلفّظِ آن، به شکلِ رعنا کتابت شده است. شاید از آغاز بر گُلِ انار اطلاق می‌شده و گُلِ انار همان «رانا» است که از یونانی وارد فارسی شده است و چون فتحهٔ بعد از [ر] به‌گونه‌ای خاص بوده است آن را با [ع] ثبت‌کرده‌اند.

---

۱۴) نفحات الأنس، ۳۴۱.

۱۵) نخستین بار، شادروان استاد ملک الشعرا، بهار، منوجّه ریشهٔ پهلوی عیّار شده است.

۱۶) بنگرید به فرهنگ‌های عربی از قبیل تاج العروس، ذیل همین ماده و نیز لسان العرب.

۱۷) بنگرید به بُرهان قاطع، ذیل لشکر و حاشیهٔ استاد معین.

۱۸) درین عبارت «دیگر روز این مرد را چشم بر دریا افتاد. چیزی عظیم دید. چون نزدیک آمد کشتی عروس بود.» اسرارالتوحید ۲۵۸/۱.

۱۹) درین ابیات از هجونامه، منقول در چهار مقالهٔ عروضی، ۴۹:

چو هفتاد کشتی درو ساخته — همه بادبان‌ها برافراخته

میانه یکی خوب کشتی عروس — برآراسته همچو چشم خروس

۲۰) دیوان منوچهری، ۱۸۰.

۲۱) بنگرید به تاریخ بیهقی، چاپ استاد فیاض، ۶۰۱ متن و حاشیه و نیز یادنامهٔ ابوالفضل بیهقی، ۱۹۵ مقالهٔ قیام الدین راعی و نیز نزهة القلوب، حَمَد مستوفی، چاپ لسترنج، ۱۶۰ و تعلیقات اسرار التوحید ۵۹۴-۵/۲

۲۲) رانا بروزنِ دانا به لغتِ یونانی انار باشد بُرهان قاطع و نیز حاشیهٔ استاد معین در همین صفحه دیده شود.

ظاهراً صَعْوَه نیز کلمه‌ای فارسی است که به عربی نیز راه یافته است. این صعوه را اهالی بخش‌هایی از خراسان صَعْبو کَچَل می‌نامند و تردیدی نباید داشت که [صَعْبُو] و [صعوه] یک چیز است. در کلمهٔ عَلُو به معنی آتش ــ که قلندریّه آن را آلاوْ تلفّظ می‌کرده‌اند[۲۳] ــ همین تغییر املایی راه یافته و ظاهراً دلیلی جز شیوهٔ تلفّظِ حرف آغازی کلمه ندارد.

کلمهٔ علا لا، نوعی اسم صوت برای بانگ حیواناتی از قبیلِ سگ، ظاهراً از مصادیقِ دیگر این تلفّظ و تغییرِ املاست.[۲۴]

آن‌چه در کلمهٔ زردآلو عَنَک در فارسی معاصر وجود دارد ظاهراً با کلمهٔ عَنْک به عنوان صفتی برای خر: (خرانِ عنگ در شعرِ مولانا[۲۵]) یکی دیگر از مصادیق این تلفّظ و تغییر املاست. تقریباً با اطمینان می‌توان پذیرفت که عَنَک در زردآلو و عَنْک در موردِ خر چیزی نیست جز anâk پهلوی[۲۶] به معنی ناسَرَه و شریر و بد و چون این گونه زردآلو و این‌گونه خران ناپسند بوده‌اند کلمهٔ anâk در این موارد به‌صورت عَنَک / عَنْک درآمده است. ظاهراً در جعبه نیز [ع] نمایندهٔ همین تلفّظ است وگرنه جعبه در اصل کلمه‌ای عربی نیست. شاید از [جا] به معنیِ محل و کلمه‌ای دیگر ساخته شده باشد.

مقصود از تمامی این شواهد و بحث‌ها این که شاید کلمهٔ قالندر ــ که عطار در منطق الطیر و در داستان مردِ اعرابی در قمارخانه آورده است و جز به صورتِ قالندر قابل تلفّظ نیست ــ یکی دیگر از مظاهر همین تلفّظِ بین /a/ و /â/ بوده است که گاه این کلمه را قلندر و گاه قالندر تلفّظ می‌کرده‌اند و تلفّظِ اصلی چیزی میانِ آن دو بوده است، مانندِ قَعْلَنْدَر. آیا می‌توان حدس زد که درین گونه کلمات، یا در بعضی از آنها، انتقالِ از خطِّ پهلوی به خطِّ عربیِ دورهٔ اسلامی سبب شده است که [ع] را نمایندهٔ تلفّظِ اصلی کرده باشند همان گونه که در بَهْلَبذ / بارْبَذ [ه] دیده می‌شود. و در کلمهٔ قالندر / ق[ه]لندر / قلندر هم این تغییر روی داده باشد؟

---

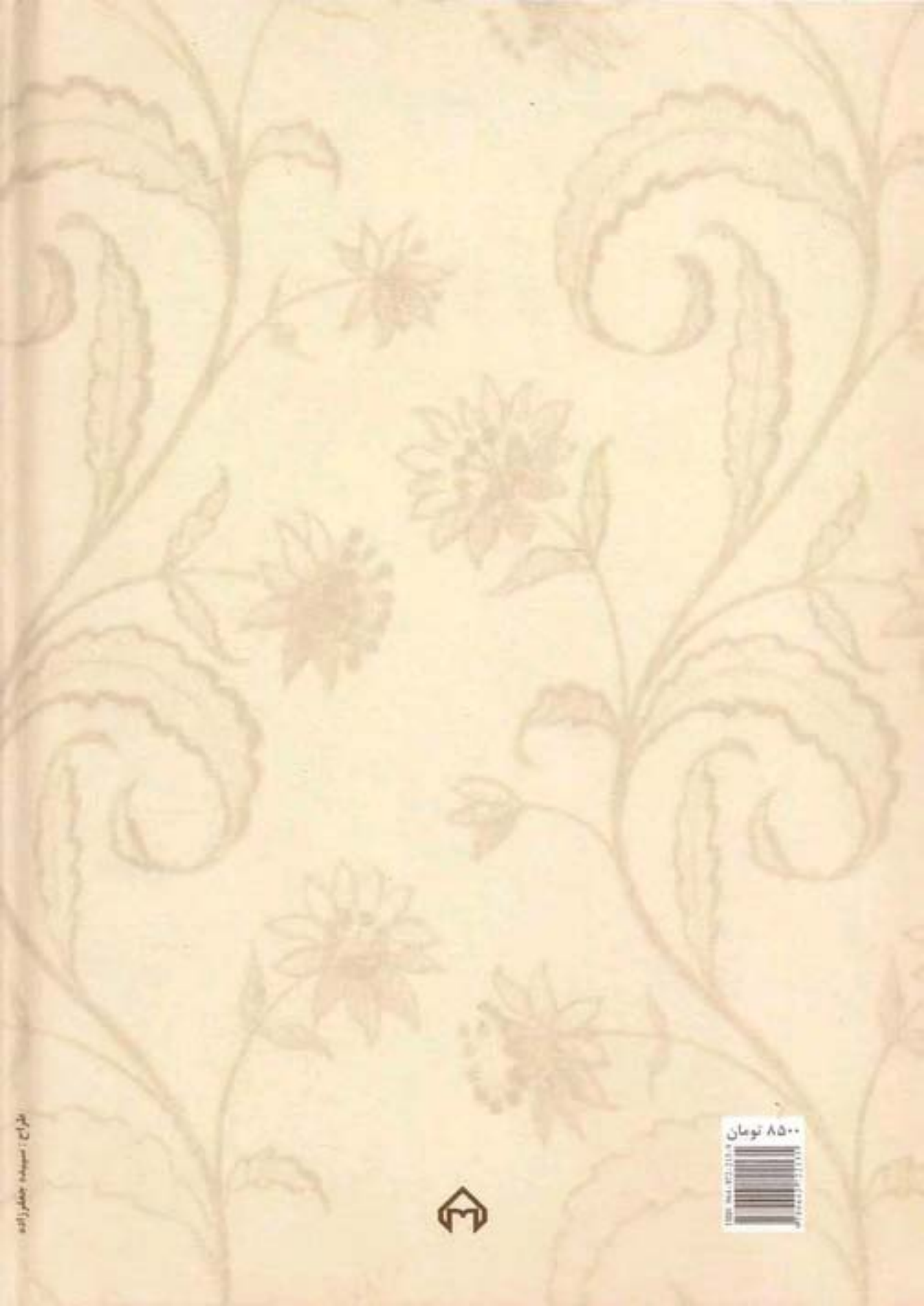
۲۳) بنگرید به فرهنگ زبان قلندریّه در پایان کتاب حاضر

۲۴) در مثنوی ۲۷۱/۳:

گفت از بانگ و علالای سگان هیچ واگردد زرامی کاروان؟

۲۵) دیوان شمس، ۱۴/۵: یارِ خرانِ عَنگ شو.

۲۶) بنگرید به تعلیقات منطق‌الطیر ۷-۷۷۶ و نیز حواشی برهان قاطع، ذیل ناک.



۸۵۰۰ تومان

طراح : سمیه جعفرزاده